الصحافة العربية اليوم:

كيف تقول «لا» في عصر «نعم»



رياض نجيب الريّس

■ «الصحافة صناعة الصحف. والصحف جمع صحيفة وهي قرطاس مكتوب. والصحافيون القوم الذين ينتسبون إليها ويشتغلون فيها».

هذا التعريف للفيكونت فيليب دي طرازي، صاحب مؤلّف «تاريخ الصحافة العربية» الصادر في بيروت عام ١٩١٣، هو الحقيقة الوحيدة في الصحافة العربية اليوم.

أما الآن فإليكم الأكاذيب الذي عممّ نشرها وتداولها أجيال من الصحافيين العرب، وصدقها بعضهم، ووقع ضحيتها البعض الآخر. وطلب طرازي أن يتخذها «الصحافيون الصادقون قاعدة لمصلحتهم التي تعلو على كل مصلحة، ويبتروا لسان المتطفلين على هذه المهنة الجليلة صوناً لكرامتها وخدمة للحق».

- «الصحف رسالة خالدة».
- «الصحافة ركن من أعظم الأركان التي تشيَّد عليها دعائم الحضارة والعمران».
- «ان كل أمة متمدنة يجب أن تحترم الصحافة».
- «يجب أن تكون قاعدة الصحف: كن صادقاً ولا تخف».

● «ان الصحافة أجل وأعظم حرفة في العالم».

● «الصحافة آلة يستحيل كسرها. وستعمل على هدم العالم القديم حتى يتسنى لها أن تنشىء عالماً جديداً».

● «أمة بدون صحافة لا عين لها فتبصر ولا قلب لها فتشعر».

عشرات الأقوال تتراكم فوق أكاذيب على كلمات على تلفيقات، ليس فيها قول واحد ينطبق على الصحافة العربية أو الصحافي العربي اليوم. إلاّ ما قاله قيصر المعلوف صاحب جريدة «البرازيل» في سان باولو:

«تُرى ما الذي ترجو الصحافة خيره
اذا لم يكن ما ترتئيه له صدى
فهل نفعت خيلٌ بدون فوارس
وهل دفعت سمرُ القنا وحدها العدى»

أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولطرازي ولكم. لأن صحافتنا العربية اليوم خيل بدون فوارس. فلا صدى لما تكتبه، ولا هي استطاعت ان تدفع وحدها العدى. الخيول ملجمة والأعداء بالباب وما ترجُ الصحافة خيره، يرجُ خصومها شره.

أرجو ان لا يُفهَم من كلامي هذا اننا أمام مناحة كربلائية. لكن أتمنى ان يُفْهَم مما سيأتي من كلام بعده، انه قد آن الأوان للصحافة العربية أن تواجه، وهي تختتم القرن الأول على بداياتها، مجموعة حقائق معاصرة، لا بد وأن تقرر مسيرتها ومصيرها وهي تقرع أبواب القرن الواحد والعشرين. لأن هناك اليوم ما زال مَنْ هو في موقع القرار والسلطة يعتقد ان الكتابة «أذية». ولدفع هذا الأذى لا بد من بداية، تدفع بأكاذيب الطوية الحسنة، بعيداً عن مزالق حقائق النوايا السيئة.

□□□

إن أي كلام عن الصحافة العربية اليوم، يبدو كلاماً معاداً ومكرراً اذا لم يتطرق اولاً الى أزمة الحريات الصحافية، التي هي جزء اساسي من الحريات السياسية والممارسة الديموقراطية في الوطن العربي، والتي يمثلها وزراء الإعلام العرب. وإن لم يتطرق ثانياً إلى أزمة حرية الصحافي، التي هي جزء أساسي من حرية المواطن العربي وحقوقه في المجتمع الذي يعيش فيه، والتي تمثلها ـ نظرياً على الأقل ـ نقاباته واتحاداته المهنية المتعددة الممثلة في اتحاد الصحافيين العرب.

وحول هذين المحورين تدور قصة الصحافة والصحافي في عالمنا العربي.

المحور الأول، كيف يفكر وزراء الإعلام العرب؟ والمحور الثاني، كيف يتصرف اتحاد الصحافيين العرب؟

على باب الوزير

المشكلة تنطلق بداية من كون وزير الإعلام العربي، لا يعرف كل الصحافيين العرب، ولا تحدوه أية رغبة في أن يسعى للتعرف اليهم، الا مَنْ تقوده ظروفه الى مكتبه. صحافي يزور بلده ضمن وفد ما، أو لتغطية حدث ما، او لحضور مؤتمر ما، أو للمراجعة في أمر، عادة ما يتعلق بمنع صحيفته (أو منعه شخصياً) من الدخول الى بلد ذلك الوزير. وذلك يعود غالباً الى سببين:

الأول، أن في باب الوزير مجموعة من الموظفين الذين من صلب مهمتهم منع احتكاك الوزير بالصحافيين، عن طريق ما يحيلونه اليه تلقائياً مما يكتبه الصحافيون وخاصة ما يتعرض الى سياسة وشؤون بلده، مذيلة او مشفوعة بآرائهم أو ممهورة بأقلام حمراء وصفراء وخضراء، واجتهادات غالباً ما تتصف بالحنبلية، مما يضع الوزير تلقائياً تحت تأثير هذه الآراء المسبقة.

الثاني، ان ليس كل وزير إعلام قارئاً شغوفاً، يريد وحده ان يلتهم الصحيفة طازجة كالرغيف عند كل صباح قبل ان تمتد اليها يد اخرى قبله فتفض بكارتها. كذلك ليس كل وزير اعلام، رجل علاقات عامة، محباً للمسايرة، طويل البال، اجتماعي النزعة، وخاصة ان هناك عشرات الصحافيين ممن لا تُحتمل طلباتهم، ولا تطاق شخصياتهم ولا يُشَجّع معشرهم. لذلك يدرأ كل وزير «خطرهم» عن طريق استعمال سيفه البتار الطويل، الذي يشمل عادة «مراقبة» النصوص والنفوس، والذي يختصر بكلمة واحدة هي المنع. وعندئذ يصبح كل صحافي معلباً تلقائياً في خانة من خانات «الولاء» السياسي العربي. وأقول «الولاء» حتى لا أستعمل كلمة «العمالة» التي يكثر استعمالها في أوساط الإعلام العربي الرسمي وغير الرسمي.

وانصافاً للوزير، ربما لو كنت في موقعه لما أتعبت نفسي بقراءة أي مطبوعة عربية، فليس هناك في الصحافة العربية ما يغري بالقراءة هذه الأيام. لأنه سبق وحكم عليها ـ وقد يكون محقاً ـ من موقعه الوزاري والرسمي بتصنيف ما. ولأن هذا التصنيف ـ بغض النظر عن صحته ـ قد أراحه من عبء البحث عما وراء خبر ما أو سبب تحليل ما أو مصدر معلومات ما. فهذه المجلة مع البوسنة، وهذه الجريدة مع الصرب. وهذه المطبوعة مع الفجيرة. وكلها إما مع أميركا أو ضدها. أو مع روسيا أو ضدها. وقضايا العالم العربي والصراع الدولي حولها ومشاكل الإنسان العربي المعلقة والنظام الدولي الجديد، تقع في هذه الخانة أو تلك، ولا تفسير لها ولا اجتهاد حولها إلا من هذا المنطلق.

والسبب المباشر في ذلك، ان وزير الإعلام العربي قد اعتاد خلال هذه السنوات الطويلة على تدجين الصحافة العربية وتعليب الصحافيين العرب إلى درجة بات معها السعي نحو الخبر أو الاجتهاد في التحليل أو الافتراق في الرأي عملاً محفوفاً بالأخطار في عالمنا العربي اليوم. ولأنني ككاتب صحافي، جزء من هذا الرأي العام العربي الذي يسعى الوزير بواسطة «أجهزته الاعلامية» لأن يستميله وأن يوجهه ليكسب تأييده لجانب سياسته، أتمنى على الوزير أن يحاول ولو للحظات، أن يضع نفسه مكان أي صحافي محترف ممارس ومشغول بمهنته، يريد أن يتصدى هذا الأسبوع لأي موضوع من الموضوعات العربية المطروحة هذه الساعة، وأن يعالجه معالجة فيها الحد الأدنى من المعلومات الصحيحة والتحليل الموضوعي. وفي الوقت نفسه يحرص على أن تبقى مطبوعته قادرة على اختراق حواجز الرقابة التي فرضتها «أجهزته الاعلامية».

ماذا يكتب الوزير، مثلاً، عن الخلاف السعودي ـ القطري؟ أو مؤتمرات سلام الشرق الأوسط من مدريد الى واشنطن؟ أو الحرب العراقية ـ الكويتية؟ أو الصحراء المغربية؟ أو حتى الأزمة السياسية ـ الاقتصادية اللبنانية؟ أو تطورات الخلافات الفلسطينية؟ أو المجاعة في الصومال؟ أو الانتخابات اليمنية؟ أو مجلس الشورى الموعود في السعودية؟ أو حتى عن مسلمي آسيا الوسطى؟

كيف يكتب الصحافي ـ أو الوزير اذا أراد ان يكون صحافياً ـ عن أي من هذه الموضوعات من دون أن يترك وراءه صفاً طويلاً من الاتهامات والاتهامات المضادة بالعمالة والقبض والتحيز، وبالتالي من

صحافتنا الي
حقيقة
واحدة
واكاذيب
عديدة

دون أن تمنع عشر دول عربية على الأقل مطبوعته من الوصول إليها. ومن دون أن تحقق معه كل أجهزة المخابرات العربية في كل مطار أو مركز حدود عربي من أجل مقال كتبه ونسيه ولم يعجب رأيه يومها الرقيب، أو من هو أعلى منه؟

وهل يعرف الوزير ـ على سبيل الفكاهة ليس إلا ـ أنني مثلاً ممنوع من دخولي بلد عربي منذ خمس عشرة سنة، لأنني في ذلك الحين سعيت للحصول على حديث من رئيس تلك الدولة ولم أسع للحصول على حديث من رئيس وزرائها. فمنعني رئيس الوزراء من الدخول لأنني لم استصرحه. وتوفى الله رئيس الوزراء وتغيرت ظروف الحديث ونسي رئيس الدولة والناس كل القصة، ما عدا ذلك الموظف النشيط المأمور على الحدود.

ولعل الأخطر من ذلك كله، أن الحجر على قلم الصحافي، وفصم شخصيته وتجزئتها الى شرائح طائفية واقليمية وجهوية وعنصرية وقطرية ـ وما الى هنالك من مفردات يحفل بها قاموسنا السياسي واللغوي ـ جعل من غير المقبول او المسموح به للصحافي اللبناني أن يكون له رأي في القضية الفلسطينية! وللصحافي السوري رأي في النظام الأردني! وللصحافي العراقي رأي في الحكم السوري؟ وللصحافي الفلسطيني رأي في الأنظمة الخليجية! وهلم جراً. . . !

□□□

مقابل ذلك يعرف الصحافي العربي، المحترف والمجتهد والممارس لمهمته، بحكم وظيفته واتصالاته ودأبه، كل شيء تقريباً عن وزير الإعلام العربي. يعرف مَنْ هو، ومَنْ أتى به الى المنصب، وما هي خلفيته السياسية، والى أي عقيدة ينتمي، وما هي قدرته الإعلامية أو السياسية، ومـاذا يمثل في الحكم، و. . . و. . . و. . . وغيرها من التفاصيل الدقيقة، التي لا يمكن أن يعرفها الوزير بكل أجهزته عن الصحافي العربي. وهذا مما يعطي الصحافي «تفوقاً» نوعياً على الوزير، انما هو تفوق غير قابل للاستعمال وفاتورة لا يمكن صرفها لكن هذه المعلومات التي تفي بفضول الصحافي، توفر له في الوقت نفسه، «الحماية. . .» إذ يتفادى الوقوع في الحرج السياسي او الشخصي تجاه الوزير، فيبتعد عن الاشارة اليها، تلميحاً او تصريحاً، ليُبعد الشر عنه. وعلى الرغم من ذلك يبقى الصحافي ـ وخاصة الصحافي غير الموظف ـ اقوى من الوزير.

هزيمة جيل

من موقع «القوة» هذا أريد أن أقر، أنني من الصحافيين السذج القلائل الذين لا يزالون قادرين على الدهشة والاستغراب من أوضاع كأوضاعنا العربية. وأعرف أنني من الصحافيين السذج القلائل الذين لا يزالون يحلمون ـ ويطالبون ـ بشيء شبيه بالحرية التي يمارسها زملاؤنا في العالم المتحضر. وإن كنت ممن لا يتجاسرون على المطالبة بشيء شبيه برحابة الصدر التي تمارسها الأنظمة الديموقراطية الحقيقية. وهذا يقودنا إلى الاعتراف بمجموعة من الحقائق المرة:

□ أولاهـا، هزيمة جيلنا كله ـ والوزير واحد منه ولو كان في السلطة ـ في وجه امكانية تعدد الآراء. هناك رأي واحد هو رأي النظام والسلطة. لا رأي ثان. ولو كان من ضمن رأي النظام والسلطة ولصالحها. «رأي واحد لا رأيان». هذا هو شعار المرحلة الطويلة والتي تبدو كأنها أبدية. ولا مانع من هذا الرأي الواحد لو كان يتاح للرأي الآخر مجرد مبدأ الاعتراف بوجوده.

الشعار الدائم: «رأي واحد لا رأيان»

□ ثانيتها، سقوط جيلنا كله ـ والوزير أيضاً واحد منا في أي موقع كان ـ في مستنقع الفشل القومي. وأعني بذلك تحديداً فشلنا في كسر عقدة تاريخنا الدامي، بحيث لم نستطع طوال نصف القرن الأخير عبر النضال الوطني للاستقلال، وانتشار المبادىء القومية وشعاراتها، وحكم الأحزاب والجيوش التي ناضلت ووصلت إلى الحكم من خلال المفهوم العروبي ـ أن نصل إلى الهوية القومية الواحدة. وهي الهوية العربية التي لا تحمل مجالاً للتأويل الطائفي أو العنصري أو العرقي ولا حتى القطري. فنحاسب على مبدأ الهوية القومية العربية، فإما أن يحكم لنا أو علينا بانتمائنا إليها.

وبين هزيمة جيلنا وسقوطه، هزمت وسقطت كل القيم التي افترضنا وجودها تلقائياً، واعتقدنا أنها من الثوابت في الحياة السياسية العامة.

ولا أريد في الأيام العصيبة التي نواجه فيها المد الاستعماري الجديد للنظام العالمي الموعود، من وزارات الإعلام الا أن تزيل من سلسلة الممنوعات الطويلة أمرين:

الأول: أن لا تـزوّر «الأجهزة الإعلامية» معاني ومفاهيم المصطلحات القومية الى حدود الرأي السياسي المباشر. حتى ولو كانت تلك «الاجهزة» تعمل ضمن سياسة قطرية ضيقة.

الثاني: أن يرفض الوزير التسليم بتصنيف «الأجهزة الاعلامية» لأي كاتب أو صحافي بعد صدور مقال له لا يتفق مع رأي وتفسير الرقيب الحذر، وان يصر على قراءة الموضوع شخصياً قبل أن يستنتج ما يريده منه.

وأرجو الوزير أن لا يسرع إلى الظن فيعتقد أنني سأطالب بحرية الصحافة وحرية الكتابة وحرية المناقشة وحرية التجمع. فهذه أحلام لا أتجاسر عليها. لأنني من الذين يقولون بأن على الصحافي أن يكتب تحت كل الظروف. لكن إذا أردت أن أكتب كصحافي تحت كل الظروف، فإنني أريد من الوزير أن يشرح لي، وبقدر المستطاع ومن دون أن يهين ذكائي، وبصوت عال وعبر «أجهزته الاعلامية» كلها، أسباب الخلاف في وجهات النظر والسياسات بين الأنظمة العربية حول ألف قضية ومسألة. والاعتراف بأن ظهور هذه الخلافات إلى العلن، والاعتراف بأن عدم الاتفاق الكامل في كافة وجهات النظر، كما تعودنا من أي تجمع أو مؤتمر عربي مهما صغر أو كبر، ليس بالطامة الكبرى. أليس من الممكن أن نجتمع حول قضية، ونخرج باتفاق حول جزء منها ونختلف حول الجزء الباقي؟ لماذا لا؟ أليس هذا أفضل من الكذب على بعضنا بعضاً؟ أليس أربح ـ وأمتع لوزير الإعلام ـ أن يعلن أن دولته لم تتفق مع دولة أخرى حول مسألة ما، وأن بحثها سيستمر في اجتماع لاحق بدلاً من تجاهل الخلاف واعتبار أي خبر أو رأي حوله محاولة لتشويه وحدة الصف؟ أي وحدة صف نتحدث عنها؟ وهل هي ضرورية؟

وإذا كان طموحنا كصحافيين قد تقلص إلى المطالبة بشيء من الحرية البديهية التي تتيح لنا ممارسة الحد الأدنى من الصحافة التي تشمل الخبر والرأي، فعلى الأقل نأمل أن يعطينا الوزير الحد الأدنى من المعلومات عن الخلافات العربية والتي تدعم وجهات نظر مختلف الفرقاء المعنيين، بحيث لا تصبح الكتابة عنها وكأنها مسّ بقدس الأقداس، ولا يصبح نشر خبر عنها تآمراً على قدسيتها، ولا يصبح الرأي حولها طعناً في عذريتها. لماذا لا يُتَّهم أي صحافي أوروبي يكتب عن الخلافات بين فرنسا وبريطانيا أو بين المانيا وايطاليا بأنه متآمر على الوحدة الأوروبية وعميل للمعسكر الآخر، ولا يذكر بأنه

كاثوليكي أو أرثوذكسي أو بروتستانتي أو حتى يهودي أو ملحد؟

□□□

وحتى لا نضع اللوم كله للواقع الصحافي المتردي عـلى وزراء الإعلام العرب، فلا بد ان يتحمل اتحاد الصحافيين العرب ونقباؤه المحترمـون قـدراً كبيراً من المسؤولية، يعـادل في رأيي، مسؤوليـة الوزراء العرب، بل يتخطاها.

ولا بد لي من أن أعترف أنني لا أعرف شيئاً عن اتحاد الصحافيين العرب، سوى انه المظلة التي تضم ممثلين لنقابات الصحافة العربية في كل قطر، وانه يجتمع مرة في السنة في بلد عـربي، ليصدر بيـانات تأييد او إدانة لمواقف سيـاسية معينـة. كذلـك لا أعرف إذا مـا كنت عضـواً فيه، ولا إذا كنت سأقبـل في عضويتـه إذا تقـدمت بـطلب الانضمام إليه، ولا إذا كنت حائزاً لشروط الانضواء تحت مظلتـه وأنا الصحافي المحترف الممارس لمهنة الصحافة دون أيـة مهنة سـواها منـذ اكثر من ثلث قرن. وأريد أيضاً أن أقرّ أن جهلي بـاتحاد الصحـافيين العرب ومهماتـه ونشاطـاته ليس تقصيـراً مني فقط، بل أعتقـد مخلصاً بأنه تقصير من الاتحاد نفسه بالدرجة الأولى لأنه عجز عن أن يـوصل دعوته إلى صحافي عادي محترف مثلي. فـالقاعـدة النقابيـة تقول بـأن الاتحاد أو النقابة هي التي تسعى عادة أو تقليـداً نحو العضـو محاولـة استمالته، شعوراً منها بضرورة ضم أكبر عدد من العاملين في حقلها، تقوية لكيانها وتعزيزاً لقدرتها السياسية والتفاوضيـة وبالتـالي لنفوذهـا وثقلها في المجال المهني الذي تعمل فيه.

مهانون ومتهمون

وأعترف أنني في متابعتي لمداولات الأمانة العامة لاتحاد الصحافيين العرب حتى الآن ـ وأعتذر مسبقـاً وعلناً اذا كنت مخطئاً ـ لم أقرأ أو أسمـع أو أرى حتى الآن، اي نقاش أو بحث أو قـرار يتعلق بحرية الصحافي ـ الفرد أو حرية الصحافة ـ المهنة.

وحتى لا يقفـز أحد عن كـرسيه ليؤنبني عـلى هذا الطموح الشـاذ أسارع إلى القول أنني عنيت أبسط أنواع الحرية المسموح لأي مواطن عادي آخر بممارستها. وهي الحد الأدنى من الكرامة المهنية التي يتمتع بها أي تاجر أو رجل اعمال أو مزارع أو مـوظف في العالم العـربي، ما عدا الصحافي. فالصحافي العربي مهان عند كل مخفر حدود أو مـطار أو مـرفأ، وفي أي بلد عـربي. فإذا كـان المواطن العـادي يحتـاج إلى تأشيرة دخول عادية إلى بلد ما، فـالصحافي يحتـاج إلى تأشـيرة دخـول غـير عاديـة مع حـارس ترسله عـادة وزارة الإعلام لينقـذه أولاً من تهـذيب رجل الحـدود اللبق، ومن ثم ليكون مـرافقاً لـه ورقيباً عـلى تحركاته.

ولكن إذا اجتاز الصحافي العربي الحدود، فلا يعني أنه اجتـاز كل الحواجز. فهو متهم من قبل أن يحصل على تأشيرة الـدخول أصـلاً. وهو متهم من بعد أن يحصل على التـأشيرة. وهـو متهم في ولائه وفي موقفه وفي وطنيتـه وفي طبيعة مهمتـه. والشك هـو الشيء الـوحيد الواضح الذي يحيط به. ولا يزول هذا الشك عادة بانتهاء الـزيارة أو المهمة التي جاء من أجلهـا، وهي عادة مـا تكون مهمـة بسيطة، أو متابعة تفرضها طبيعة مهنته كصحافي نتيجة وقـوع حدث أو تـطور ما في ذلـك البلد. لكن الشك ـ الاتهـام، يبقى إلى الزيـارة الثـانيـة. . والعاشرة وربما الأخيرة.

أقول هذا لا دفاعاً فقط عن كرامة الصحافي العربي العـادي الذي لا ينتمي إلى صحـافة نـظام من الأنظمـة، ولا «بهـورة» عـلى النقبـاء الكرام أعضاء الأمانة العامة للاتحاد، ولا جهلاً بقدرة الاتحاد وحريته على الحركة، ولا حتى تدخـلاً في شؤون نقابـة أجهلها. إنما تقديـراً مني لموقفهم، راجياً أن تسمـح ظروفهم النقـابية في اجتماع مقبل أن يبحثوا بنداً واحداً، من جملة بنود أخرى بالـطبع، يـدعو ببسـاطة إلى احترام الأنظمة العربية للصحافي والحفاظ على كرامته وحـرية حـركته وتنقله أسوة بأي مواطن عادي من مواطنيها. فعـلى الأقل لا يفـرزوا الصحافيين وحـدهم عند كـل قدوم أو مغـادرة ولا يعتبروهم تلقـائياً خطراً على الأمن، ولا يشكلوا منهم طابوراً خامساً هدفه القضاء على النظام.

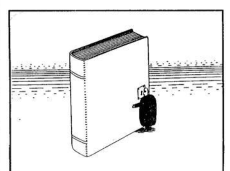
كذبة كبرى!

ولعل هذا الطلب المتواضع لا يتناسب مـع ما نقرأه في الصحف ونسمعه في الاذاعات ونشاهده في التليفزيونـات من تصريحات وزراء الإعـلام العـرب وغـيرهم من المسؤولـين عن أهميـة الإعـلام ودوره وضرورتـه، إلى درجة بـات المـواطن يشعـر أن الإعـلام مسؤول عن «أمجاد» كل هـذه الأمة، وأن لا سـلاح أمضى من سلاح الإعـلام في مـواجهة الأعـداء المـتربصـين بهـا، وإلى درجـة بـات من الممكن أن نصدق نحن الصحافيين هذا الكلام. (بعضنا من أبناء الجيل الجديد في هذه المهنة قد صدقه فعلاً).

تشكيك مستمر بموقف الصحافي ووطنيته وطبيعة مهنته

انطلاقاً من هذه «الكذبة الكبرى» دعا أحد المسؤولين الإعلاميين في دولـة خليجية قبـل عشر سنوات إلى نـظام جـديـد اسمـه «الأمن الإعلامي»، الذي لا يتعدى فحواه أكثر من إلزام الصحافيين الكتابة بقلم حبر واحد وبمفردات واحدة ونصاً واحداً، حتى يـوفر عـلى نفسه عناء القراءة وخاصة إذا كـان الحبر من دواتـه والمفردات من قـاموسـه والنص تغنيـاً بأمجاده. لكن هـذا لم يمنـع مسؤولاً خليجيـاً آخـر من إصـدار قـائمـة سـوداء في ايلول/ سبتمـبر ١٩٩٢ بمئـات الأسمـاء لصحافيين وكتـاب عـرب (ومـا نشر منهـا هـو فقط بعض الأسماء المصرية) دعا فيها دول مجلس التعـاون الخليجي الى مقـاطعتهم، لموقفهم غير الـودي من «تحـرير» بـلاده، مما يثلج صـدر السنـاتـور الأميركي ماكارثي لو كان حياً.

بـالطبع ليس اتحاد الصحـافيـين العرب هـو المسؤول عن هـذا «الازدهار» الذي وصلت إليه الصحافة العربية، ولا عن هذا «العلو» الـذي وصل إليـه الصحـافيـون العـرب. نحن الصحـافيـين أفـراداً وجماعات مسؤولون عنه إلى حد كبير. لكن الـذي نرجـوه من الاتحاد في اجتـماعاتـه المتـواصلة أن يتـذكـر بـين حـين وآخـر، أن مـا يعني الصحافي ليس التذاكر المخفضة ولا الدورات التدريبية ولا الدعوات



السياحية. انما الذي يعنيه شيء أبسط بكثير: كرامته المهنية ومصداقيته الشخصية وحريته الفردية.

□□□

لكن قصة حريات الصحافة والصحافي في عالمنا العربي، لا تدور وحدها حول محوري وزراء الإعلام واتحاد الصحافيين. فقد تزامن هذا الأمر مع نشوء ظاهرة الصحافة العربية الصادرة في أوروبا، التي ساهمت في رأيي في دفع الموقف إلى التردي الذي تجد فيه الصحافة العربية نفسها اليوم. ولما كنت أحد «رواد» هذه الصحافة، فلا بأس من وضعها في اطار شخصي قد يساعد على تفسير بعض جوانبها.

أذكر حواراً جرى عندما كنت في بلد خليجي، وكان الغزو الإسرائيلي للبنان قد دخل أسبوعه الثاني في منتصف حزيران/ يونيو ١٩٨٢. وكنت قد التقيت بزميل شاب امتهن الصحافة منذ فترة قصيرة وحمل عند امتهانه لها كل مثاليات وطموحات وأحلام تلك المهنة. جاء إليّ لأنني كنت أمثل فرداً من أفراد ذلك الجيل الصحافي المخضرم الذي عاش الصحافة، ومارسها في عزها وفي انحدارها كما قال لي. وكانت زيارته في أحلك فترات السقوط العربي، كما اعتقدت في حينه.

جاء ليسألني ببساطة عن سوء حال الصحافة العربية، وقد بدأت بعض المرارة تتسلل إلى قلبه وبعض الخيبة تتخلل كلامه، وهو يشاهد التلفزيون ينقل صور الحرب ساعة بعد ساعة بواسطة وكالات الأنباء الغربية، ويقرأ ما يكتبه المراسلون الأجانب المتواجدون في بيروت عن حرب إسرائيل في لبنان في الصحافتين الأوروبية والأميركية، من دون أن يقرأ قلماً عربياً واحداً أو يشاهد صورة عربية واحدة. أو يعرف مصير صحافي عربي واحد غطى غزو اسرائيل لأول عاصمة عربية في التاريخ. أين الصحافيون العرب شهود العصر الباكي لتاريخهم الدامي، حتى في ذروة المأساة تنتظر من غيرنا ان يكونوا عيوننا وآذاننا وقلوبنا. فيحفظ التاريخ دموعهم ولا يحفظ نبضاتنا ولا احزاننا. كاد زميلي الشاب يبكي.

قلت له: «إن حال الصحافة العربية سيء لأن الواقع السياسي العربي سيء. والصحافة لا يمكن أن تعيش خارج الإطار السياسي الذي يحيط بها. فإذا أحاطت الحرية بالصحافة العربية فهي صحافة حرة. وإذا أحاطت بها الديموقراطية فهي صحافة ديموقراطية. وإذا أحاط بها الطغيان فهي صحافة خانعة. وإذا أحاط بها الإرهاب فهي صحافة جبانة. وإذا أحاط بها السوء فهي صحافة سيئة.

لقد هاجر بعضنا، إن لم يكن أكثرنا، وهم يحملون حلماً وطموحاً ووهماً.

كان الحلم أن نصدر صحافة عربية حرة في أوروبا بعيدة عن الضغوط السياسية والأحقاد الحزبية والارهاب السلطوي.

وكان الطموح أن نصدر صحافة عربية فيها نَفَس من الرواد الأوائل من الذين هاجروا من بلدانهم في المشرق العربي إلى مصر وأوروبا في نهاية القرن التاسع عشر - مطلع القرن العشرين، كرشيد رضا وشكيب أرسلان ومحمد عبده وأحمد فارس الشدياق ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي، وعشرات غيرهم ممن هم أقل شهرة تاريخية. بل أن يكون فيها شيء من استمراريتهم، ومحاولة تقليدهم في أحيان كثيرة.

وكان الوهم أن نصدر صحافة عربية في أوروبا بأسلوب متميز وصادق، وبحرفية مهنية لا تستهين بذكاء القارىء، ولا تستخف بعقله، وبحرية حُرمت من ممارستها في بلادها الأصلية.

«الأمن الاعلامي» يعني ان يكتب الجميع بقلم واحد نصا واحدا

ماذا كانت النتيجة؟ تحقق الحلم باصدار صحافة عربية في أوروبا من غير حرية ومع كل الضغوط التقليدية التي تمارس في العالم العربي. وفشل الطموح، لأن الصحافة العربية لم تكن استمراراً تاريخياً للرواد الأوائل من النهضويين الذين كانوا رواداً للحرية. وانهار الوهم، لأن الصحافة العربية التي صدرت في أوروبا، لم تكن أفضل حالاً من الصحافة التي تصدر في أي بلد عربي. كل ما في الأمر أنها أصبحت تحرَّر من عواصم أوروبية وتُشحن إلى العالم العربي بشروط وأسعار العالم العربي نفسه!».

سراب الهجرة

«كان الوهم بأن مجرد صدور صحافة عربية في أوروبا سيتيح لها حرية غير موجودة في بلادها وحماية غير متوفرة هناك. إلا أنه اتضح أن هذه الصحافة إذا أرادت أن تصل إلى العالم العربي فلا بد من أن تتعامل مع أجهزة الإعلام العربية، وأن تخضع للمقاييس العربية السائدة والتي هي ضد كل ما هو حرية أو نقد أو رأي مستقل غير معلب. فالأنظمة العربية إن لم تكن معها، فأنت ضدها. إن أي وزير إعلام عربي يستطيع أن يخضعك لهذا التصنيف الجدلي ذي اللونين الأسود والأبيض.

إلا أنها لم تكن المشكلة الوحيدة التي واجهت الصحافة العربية في أوروبا. فالأنظمة لم تعد تكتفي منها بأن تكون حيادية أو موضوعية أو حتى تشجيعية في مواقفها. بل طالبت وتطالب بأن تكون منحازة انحيازاً كاملاً إلى وجهة نظرها. وإذا أخذت بعين الاعتبار أن هناك ثلاثاً وعشرين وجهة نظر عربية مختلفة، أدركت صعوبة هذا الأمر، وكم من معجزة تحتاجها لاجتراح هذا الموقف. فكان سيف الترهيب يسلط عندما يفشل سيف الترغيب.

لذلك كانت الصحافة العربية المهاجرة أمام خيارين: إما أن ترضي كل الأنظمة العربية، وهو أمر يكاد يكون مستحيلاً، وإما أن تصبح أداة سياسية إعلامية في يد هذا النظام أو ذاك، وهذا أمر ممكن وخيار مفتوح. يبقى خيار ثالث وهو أن تصدر بحرية نسبية معقولة، وأن تمارس مصداقية مهنية محتملة، وهذا أمر شاق ومضن ومرفوض من أكثر الأنظمة. لذلك، لم يكن أمام الصحافة العربية المهاجرة إلا أن تموت جوعاً. ولأن حب البقاء هو أقوى غرائز الإنسان، فقد قررت صحافتنا أن تموت شبعاً».

لكن ما البديل؟

«الحرية، لا يمكن انقاذ الصحافة العربية إلا بعودة الحرية إليها. لا حرية - لا صحافة. صحيح أن هناك صحفاً جيدة وأنيقة، وأقلاماً تكتب من دون أن تجرح أو تدمي. لكن كل هذا لا يكفي. فليس هناك أكثر من تعريف واحد للحرية الصحافية هو: الحرية.

هي الحرية، مهما أدخل عليها من مصطلحات كالحرية المسؤولة أو المنضبطة أو المقننة أو النسبية. كل هذه المصطلحات تساهم في وأد الحرية، فتوصلنا إلى ما وصلنا إليه. لذلك يجب أن يتوقف الكذب على الحرية باسم الحرية. يجب الإعلان جهاراً أن لا حرية للإعلام العربي إلاّ من خلال مفهوم كل نظام لها. وليس هناك فضل لنظام عربي على آخر في مفهومه للحرية. الكل يتمازون بتفسير واحد لحدود القوانين الصحافية والممارسة الإعلامية في العالم العربي. لا تصدق أنه يمكن للصحافة أن تكون إلا ابنة بيئتها. فكما تكونوا يُوَلّ عليكم. وكما تكن أنظمتكم تكن صحافتكم».

هذا هو رأيي في الصحافة العربية في أوروبا، أكرره مرة بعد

مرة، وأنا أتلو فعل الندامة، لأنني كنت أول مخترع لهذه الكذبة، وكنت أيضاً أول مَن صدقها، وكنت كذلك أول ضحاياها. لذلك أجد نفسي في موقف لا أحسد عليه كلما حاولت الحديث عن الصحافة العربية في المهجر، وخلصت إلى النتيجة نفسها.

□ □ □

على هذا الأساس، لا أريد الخوض في ظاهرة الصحافة العربية في أوروبا، والتي تتكرر كل مئة سنة أو نحوها، ولا في أبعادها التاريخية، بقدر ما أريد أن ألفت النظر، إلى أن هذه الصحافة - والموجودة تحديداً في بريطانيا - ليست بصحافة مهاجرة ولا لاجئة في منفى، وإنما هي صحافة مهنية كأي صحافة أخرى موجودة في العالم العربي. الفرق الوحيد هو أنها تصدر خارج حدودها الجغرافية الطبيعية. وهي في هذا المجال تبدو فريدة في نوعها من حيث شموليتها، ذلك أنها الصحافة الوحيدة التي تخاطب العالم العربي برمته، وذلك ما يميزها عن الصحف «الاقليمية المحلية» التي تصدر في كل بلد عربي على حدة. وتخاطب جمهورها المحلي. أما بالنسبة لنوعيتها، فيمكنني أن أقول بأن بعضها يوازي في جودته المطبوعات المشابهة في العالم العربي، وبعضها الآخر يضاهي بعض المطبوعات العربية في رداءتها.

ويبدو من الضروري في هذا المجال، أن أسارع إلى القول بأن الصحافة العربية في لندن ليست صحافة أقليات، كما هو الحال بالنسبة لصحف الأقليات القومية والعرقية الموجودة في بريطانيا، والتي تصدر مطبوعاتها المحلية الخاصة بها كالصحف الهندية والباكستانية والصينية والكاريبية والبولونية، والتي يتوقف غرضها الأساسي على خدمة المجموعات المحلية التي تمثلها في بريطانيا.

فالصحف العربية الصادرة في بريطانيا لا تنتمي إلى هذه المجموعة من المجلات والصحف. ومن المحتمل أن لا يدرك أي قارىء لهذه الصحافة من أي بلد هي صادرة لولا عنوانها ورقم هاتفها. ذلك أن هذه الصحافة لا تضع في رأس اهتماماتها خدمة الجالية العربية المقيمة في بريطانيا والتي تحتاج إلى مَن يعالج شؤونها، ولا تعترف كذلك بأن هذه الجالية تشكل جزءاً من التعددية السكانية في بريطانيا.

اقامة مؤقتة

ويرجع هذا الموقف إلى خمسة عوامل رئيسية:

١ - إن الجالية العربية لا تعتبر نفسها مجموعة مهاجرة انغرست جذورها في بريطانيا بصورة نهائية وقطعت صلاتها بوطنها الأصلي، وراحت تشارك بشكل أو بآخر في النشاطات المتعددة للمجتمع البريطاني أو ترتبط به أو تكتسب هويته.

٢ - لقد عُرف عن العرب أنهم يحملون معهم أنّى ذهبوا، انتماءاتهم وانقساماتهم السياسية التي درجوا عليها وعرفوها في أوطانهم. ورغم أن هذا يجعل منهم «مخلوقات سياسية» من الصنف الأول، فإنه يبعدهم، عن معايشة التيارات السياسية السائدة في موطن إقامتهم.

٣ - قد تكون الجالية العربية في بريطانيا موسرة بدرجة كافية، ولكنها ليست بذلك العدد الذي يكفي لمساندة جريدة تُعنى بصورة أساسية بشؤونها المحلية.

٤ - ان بريطانيا بالنسبة للصحافة العربية هي مقر إقامة مناسب لا غير. ولهذا كان الغرض من وجودها هنا أن تصبح بضاعة للتصدير إلى الخارج، ضمن محاولات للتأثير في القرار السياسي العربي ولتوجيه الرأي العام العربي، ولذلك فإنها لا تطمح إلى التأثير في أي قرار سياسي بريطاني أو غربي.

٥ - الواقع أن الصحافة العربية وفدت الى لندن بسبب الموقف السياسي المضطرب في كثير من البلدان العربية، ولا سيما لبنان. ولعل وجودها في لندن، وليس في أي مكان آخر، جاء من قبيل الصدفة التاريخية لا غير. صدفة الثقافة واللغة والتعليم والماضي الاستعماري. ولم يحل كل ذلك دون قيام كثير من العرب في السنوات الماضية بنشر صحفهم من باريس أو روما أو قبرص أو أثينا أو كوبنهاغن، ولأسباب تعود بصورة رئيسية إلى قرب بعضها الجغرافي من العالم العربي، والتسهيلات التي يقدمها البعض الآخر.

في لندن الآن عدد كبير من الصحافيين العرب العاملين سواء في الصحافة العربية الصادرة في بريطانيا، أو كتّاباً ومراسلين لصحف ومجلات تصدر في دول أوروبية أو عربية مختلفة. هذه المجموعة من الصحافيين التي ينتمي أكثرها إلى نقابة الصحافيين الوطنية البريطانية أو لجمعية مراسلي الصحافة الأجنبية في بريطانيا، تشكل قوة تتجاهلها كلياً الصحافة البريطانية والمؤسسات السياسية في المملكة المتحدة. وذلك لأن الصحافة العربية تشعر بعقدة نقص عند مقارنتها بالصحافة البريطانية.

ونلاحظ نتيجة لهذا الشعور بمركب النقص أن عدداً من الصحافيين البريطانيين يكتبون أحياناً وبصورة منتظمة في عدد من الصحف والمجلات العربية الصادرة في لندن (بالطبع عن طريق الترجمة) ويعلّقون على مشاكل الشرق الأوسط، في الوقت الذي لا أعرف فيه صحافياً عربياً واحداً دعته صحيفة أو مجلة بريطانية للكتابة فيها (بالانكليزية)، اللهم إلاّ في حالات نادرة. ذلك أن الصحافة البريطانية لا تعرف أن هناك صحافيين عرباً يتواجدون خارج نطاق حفلات الكوكتيل واستقبالات السفارات العربية. إذ تعاني بدورها أيضاً من عقدة التفوق، فتتخذ موقفاً متعالياً من كل ما هو غير بريطاني. إنها تعتقد بأنها أكثر دراية بشؤون العالم العربي، ومن دون أن تحتاج إلى الاستئناس برأي صحافي عربي أو الاستفادة من خبرته إن وجدت.

□ □ □

من هنا ينبغي الانتقال إلى الأهمية التي يبديها وزراء الإعلام العرب في كل اجتماع أو مؤتمر يعقدونه إلى ما يسمونه عادة بـ«الصورة العربية في الخارج»، أو ما نسميه نحن الصحافيين بالإعلام العربي في العالم الغربي. وهناك عشرات الأوراق والمشاريع والخطط لتحرك إعلامي عربي في الغرب، يأكلها الغبار في ملفات مؤتمرات وزراء الإعلام العرب منذ ما يزيد على سبع عشرة سنة.

لان حب البقاء أقوى قررت صحافتنا ان تموت شبعا

أوراق مهملة

وأذكر ان من بين هذه المشاريع العديدة ورقة عمل طرحتها دولة قطر في شباط/فبراير ١٩٨٠، تدعو فيها إلى «قيام مؤسسة عربية متخصصة تستطيع مخاطبة العقل الغربي»، تمثل أفضل ما طرح حتى الآن من أفكار إعلامية على مؤتمر لوزراء الإعلام العرب. وبالتالي فهي تصلح مدخلاً لنموذج التفكير العربي في علاقته مع الإعلام الغربي. مع التذكير بأن ذلك كان إبان الفورة النفطية حيث كان المال العربي متوفراً وسخياً، وكان التضامن العربي قوياً، وكانت المواقف العربية من الغرب متقاربة، وكانت الصورة العربية بلون واحد. وكان الهم العربي بالشأن القومي واحداً، وعلى الرغم من ذلك وبعد

ان تعددت الالوان، نامت الورقة في ادراج الجامعة العربية نومة اهل الكهف. وما زالت.

وأذكر ان هذه الورقة عنت لي كثيراً في حينه، كصحافي درس وعاش وعمل في أوروبا سنوات طويلة. فتابعت تطوراتها إلى أن وئدت كما وئد غيرها من الأفكار النيّرة التي يحاربها الجميع، كل لسبب خاص به، أغلبها آني. إلا أنني أذكر أيضاً انه عندما طرحت هذه الورقة دعا مؤتمر وزراء الإعلام العرب المنعقد في حينه بالدوحة، مجموعة من السفراء العرب في العواصم الغربية، ولم يدع صحافياً عربياً واحداً ذا صلات أو خبرة أو تجربة بالإعلام الغربي، على الأقل «كخبير» ما دامت عقدة الخبراء ـ من أي نوع ـ كانت وما زالت تتحكم في الإعلام العربي، ليدلي بدلوه بين دلاء السفراء العرب الذين حضروا مؤتمر الدوحة، وليقول لهم على الأقل أن أهل مكة أدرى بشعابها وأن أبناء المهنة المحترفين يعرفون أزقتها أكثر مما يعرفون هم شوارعها العريضة.

وكانت هذه الورقة تقول ان الدول والشعوب العربية والإسلامية «تتعرض عبر وسائل الإعلام المختلفة في الغرب لحملة تجريح وتحريض لم يسبق لها مثيل. وتحظى دول النفط العربية ـ بشكل خاص ـ بالنصيب الأوفر من هذه الحملة، إذ تحاول وسائل الإعلام الغربية أن تحمّلها مسؤولية التضخم والبطالة واضطراب الأوضاع الاقتصادية التي تعاني منها الدول الصناعية». ثم تضيف هذه الورقة لائحة طويلة مكررة ومعروفة ومتداولة لأسباب الحملة بداية بالدوائر الصهيونية «ذات النفوذ في المجالات السياسية والإعلامية في الغرب»، ونهاية «بالأحقاد التاريخية الصليبية». وتتطرق هذه الورقة إلى الدخول في علم البديهيات والقول «ان هناك مصلحة استراتيجية قصوى للدول والشعوب العربية للتصدي لهذه الحملات وكشف ما تنطوي عليه من زيف وتضليل متعمدين، وفي الوقت نفسه عرْض الصورة الإيجابية البديلة عن نهضة الشعوب العربية وتطورها(. . .) وخاصة أنه يتوفر للعرب الآن العنصران اللازمان للرد: المال والرجال».

الصحافة المهاجرة هي كالمحلية في الجودة والرداءة

ثم تصل ورقة العمل هذه إلى الاكتشاف أن الإعلام العربي ـ من الجامعة العربية ومكاتبها إلى مؤسسات الإعلام العربية من صحافة وإذاعة وتلفزيون وعلاقات عامة ـ قد فشل خلال ثلاثين سنة في التصدي للحملات المضادة. ثم تقفز إلى اليقين الكامل بقولها: إنه «لم يبق شك اذن في الحاجة لقيام مؤسسة عربية متخصصة تستفيد من الكفاءات العربية القادرة على مخاطبة العقل الغربي من خلال جميع وسائل الإعلام المتاحة وفق خطة شاملة يضعها هؤلاء الخبراء وتمولها الدول القادرة على ذلك وهي دول النفط العربية».

لكن من المؤسف أن ورقة العمل هذه لم تتوقف لتسأل أو تتساءل عن أسباب فشل مؤسسات الجامعة العربية الإعلامية، ولا عن فشل مؤسسات الإعلام العربية الخاصة. السبب ببساطة أن الأولى كانت تفتقر إلى الرجال (وأعني هنا تحديداً الصحافيين المهنيين المحترفين، لا الموظفين الإعلاميين)، وان الثانية كانت تفتقر إلى المال. وأن معادلة خلط الرجل الصحيح بالمال السليم معادلة قصر الفهم العربي عن استيعابها. ومنذ البداية، كان التحذير من أن المال ـ على أهميته ـ لا يستطيع أن يشتري للعرب في الغرب صورة مضيئة واحدة إذا كان من يستخدمه لا يعرف أصول وقواعد وتقاليد المهنة الإعلامية كما تمارَس في الدول الغربية. ان طريق الجامعة العربية، من أيام عزام باشا وحسونة باشا ومحمود رياض والشاذلي القليبي معبد بالجثث الإعلامية الفاشلة، حتى أيام جامعة عصمت عبدالمجيد الجديدة التي كنا نأمل أن تكون أوفر حظاً وفهماً إعلامياً. ومن هنا كان خوفي ـ وما زال ـ أن تتحول هذه المؤسسة إلى قناة جديدة لهدر مزيد من المال وضياع جديد للرجال.

خبز الخبراء

وكان أهم ما لفت نظري في هذه الورقة، أنها تتحدث دائماً وباسهاب عن «خبراء» ما. خبراء قانونيين لوضع اطارها القانوني. خبراء إداريين لتشكيل نظامها الداخلي. خبراء ماليين لتحديد طريقة تمويلها. من دون أن تشير هذه الورقة إلى «خبير إعلامي» واحد ـ تحديداً: صحافي، سينمائي، تليفزيوني ـ ومن دون أن تشير أيضاً إلى حاجة هذه المؤسسة إلى مضمون إعلامي أولاً من قبل أن تحتاج إلى قانون اداري يحدد مَن يقبض ومَن يصرف ومَن يوظف. ان هذا الأمر ـ أمر الإعلام ـ آخر من يعرفه هم الخبراء القانونيون والخبراء الاداريون والخبراء الماليون بمختلف أنواعهم، الذين سيحاولون، لو وضعوا أيديهم على هكذا مؤسسة، أن يدخلوها في مزالق الروتين الذي أكل كل وزارات الإعلام في العالم العربي وقضى على فعاليتها، بعد أن كان قد قضى من قبل على كل المؤسسات الإعلامية التابعة للدولة، أياً كان نظامها السياسي.

وكان أيضاً من النشاطات التي طرحتها الورقة اصدار الكتب باللغات الأجنبية وانتاج الأفلام السينمائية والتليفزيونية وإرسال المحاضرين العرب إلى دول الغرب والصحافيين الأجانب إلى الدول العربية والعمل على التغلغل في الصحف الكبرى في الغرب وخلق لوبي عربي على غرار اللوبي الصهيوني في أميركا وأوروبا.

والاعلاميون الحقيقيون يعرفون أن من أهم هذه الأمور اصدار الكتب باللغات الأجنبية التي تعرِّف بالوطن العربي وانجازاته. وان الخطوة الأولى في هذا المجال تبدا بعدم تكرار ما تصدره وزارات الإعلام العربية من كتب ونشرات تُلقى في المستودعات أو في سلال المهملات، لا أحد يقرأها، ولا أحد يعرف كيف توزع. أليس الأفضل ـ كما يفعل الإعلام الذكي المتحضر ـ أن يتم نشر هذه الكتب عن طريق دور نشر عالمية يمكن التعاقد معها بالطرق التجارية التقليدية، فتضمن وصول الكتاب إلى حيث يجب أن يصل ـ إلى القارىء؟

أما عن انتاج الأفلام السينمائية والتليفزيونية عن البلاد العربية، ولا سيما دول النفط فعلينا أن ندرك، أنه إذا أنتجنا هذه الأفلام ـ وبغض النظر عن مضمونها ـ ينبغي أن نتساءل عن دُور السينما التي ستعرضها، أو عن محطات التليفزيون التي ستقبل بثها. الأهم من ذلك هو العلم بأن الصهيونية العالمية قد اشترت دُوراً للسينما ومحطات للتليفزيون قبل أن تفكر في إنتاج أفلام لعرضها. لماذا نصر دائماً على وضع العربة أمام الحصان؟ أليس من الأنسب دراسة كيف تُدار وتعمل دور السينما ومحطات التليفزيون في أوروبا وأميركا والتي لا تتحكم فيها وزارات الإعلام ـ غير الموجودة أصلاً ـ والتي يديرها في بلادنا مجموعة من «الخبراء» الاداريين والماليين، لا الإعلاميين؟

وإذا دعونا الصحافيين الأجانب وقادة الأحزاب السياسية والطلاب والنقابات، فإننا لا نجد مسؤولاً واحداً يتسع وقته لاستقبالهم أو ليحدثهم حديث الواثق بنفسه وبهم، فيصبح همّ هذا المسؤول أن يكتفي هؤلاء الزوار بالجلوس في الفنادق الفخمة والاستمتاع بالضيافة العربية.

وبعد هذا كله نطمح إلى التغلغل في الصحف الكبرى في الغرب «بشتى الوسائل الممكنة ولو بشراء الأسهم في ملكية بعضها». كيف ذلك؟ أولاً ـ ان أسهم هذه الصحف ليست مطروحة في الأسواق ليشتريها مَن يشاء. ثانياً ـ يجب معرفة كيف تُدار هذه الصحف ومَن يسيطر على سياستها ومَن يشرف على توجيهها، ناهيك بمعرفة ان ملكية كل صحيفة تختلف عن ملكية الأخرى. ثالثاً ـ ان السيطرة على سياسة هذه الصحف قد تحتاج إلى غير المال. تحتاج إلى الرجال المهنيين الإعلاميين العارفين بأصول اللعبة وشروطها، لا إلى «الخبراء».

وإذا تحدثنا عن خلق لوبي عربي «على غرار اللوبي الصهيوني في المؤسسات الحاكمة». وتشبيه هذا اللوبي باللوبي اليوناني في الولايات المتحدة، فذلك يعتمد بالدرجة الأولى على العرب المقيمين في أوروبا وأميركا وعلى صلاتهم بالبلد الذي يقيمون فيه ومدى انتمائهم إلى وطنهم الأم ومدى نفوذهم وتأثيرهم في وطنهم الجديد. هذا النفوذ وذاك التأثير اللذان يحددهما بالدرجة الأولى فعالية العرب كمواطنين، لا كلاجئين ولا كزوار ولا كسياح في البلد المقيمين فيه، ومدى احترام مؤسسات ورجالات ذلك البلد، من سياسية واقتصادية واعلامية للجهد الذي يبذلونه وللخدمات التي يقدمونها قبل أن يعتمدا على التمويل الخارجي. فما زال الرجال أهم من المال.

وإذا كان هناك مَنْ يدرك، بعد كل ذلك، ان الخبز يجب أن يُعطى لخبازه، إذا أريد تصحيح الصورة العربية في الخارج، فعليه ان يقول جهاراً، وقبل إضاعة مزيد من الجهد والمال والوقت، وتفادياً لتراكم مزيد من الأوراق والملفات في الأدراج العربية، أن ليس هناك صورة عربية في الخارج من دون صحافة عربية حرة ديموقراطية في الداخل. ولا علاقات عربية مع الخارج بواسطة موظفين في «الأجهزة الإعلامية». فالصورة العربية تكبر بقدر ما يكبر الانجاز العربي. ولا أحد يستطيع أن ينقل هذا الانجاز العربي إلا حرية الصحافي العربي وممارسته غير المشوبة إلا بالاعتبار الوطني، والكفاءة المهنية.

□□□

لا شك ان كل صحافي يعاني من هم وطني خاص، يتفاعل مع الهم المهني العام، الذي يشكل الأساس لوعي الصحافي لقَدَرِه السياسي ودوره في أن يكون صانعاً لهذا القَدَر. وهذا يستدعي التفرع إلى شقين أساسيين. الأول، عن علاقة الصحافة بالتاريخ. والثاني عن موقف الصحافي من التاريخ. ومحاولتي التصدي لهذين السؤالين كانت انطلاقاً من تجربتي المهنية، كما عانيتها شخصياً، وكما مارستها. وقد تلتقي أو تفترق عن غيرها من التجارب. لكنها حتماً لا يمكن أن تختلف مع جيلي من الكتّاب الذين اعتبروا أن مهمة الصحافي لا تنتهي بانتهاء الحبر الذي في قلمه، ولا تبدأ مع الصفحات البيض التي يسعى إلى تسويدها. إنما هي مزيج من عشق التاريخ والشغف بصنعه.

ما علاقة الصحافة بالتاريخ؟

كلما قلبت في أوراقي لأرجع إلى ما كتبته ـ أو كتبه غيري ـ عن قضية ما أو موضوع معين، أفاجأ بأن ما كُتب منذ سنوات ما زال يصلح لأن يكون حدث الأسبوع، مع تعديلات طفيفة في بعض الأسماء والتواريخ.

الخيط الرفيع

وكلما واجهت حدثاً معيناً وأنا مسافر إليه من مكان إلى مكان، تساءلت عن مدى علاقة الصحافي بالتاريخ. فالصحافي الذي يكتب عادة بشكل يومي أو أسبوعي، يجد ـ من دون وعي مباشر منه ـ أنه لا يحمل فقط في تعليقه أو رأيه أو تحليله، حصيلة الساعات الأربع والعشرين الأخيرة أو الأيام السبعة الماضية فقط، إنما في أحيان كثيرة تراكمات وإرهاصات القضية التي يتعرض لها بقلمه خلال جيل بكامله. فالصحافي الجاد لا يمكنه أن يتفادى كونه مؤرخاً.

هناك من يقول أن مهمة الصحافي ومهمة المؤرخ على طرفي نقيض. لأن دور الصحافي أن يكتب ويسجل ويعلق على حدث الحاضر، بينما دور المؤرخ ومهمته البحث والتنقيب عن أحداث الماضي. لا شك ان الخيط الرفيع الذي يفصل بين التاريخ والصحافة، لا بد أن يؤدي إلى مناقشة دور الصحافي وأين ينتهي، ودور المؤرخ وأين يبدأ. وهذه المناقشة تشكل موقفاً زمنياً يتغير بتغير الحقبة التي نحن فيها. ولما كان الزمان عملية مستمرة لا تخضع، لا للنقاط ولا للفواصل إلا ما نقرر نحن أن نضعه في طريقها، فلا بد أن يختلط الدوران في آن، ويتمم أحدهما الآخر.

لعل كل كاتب يتعاطى بأحداث العالم الحقيقية، أكان صحافياً أم مؤرخاً، هو مجرد رحالة في عالم الحدث الزمني المتحرك، قَدَرُهُ أن لا يصل أبداً. فالزمان كالنهر الموحل الهادر من نبع غير مكتشف، يصب في بحر ضائع في الجغرافيا مجهول السواحل.

اختلاط الدورين ـ دور الصحافي ودور المؤرخ ـ يمارس يومياً عندما يتساءل صناع مهنة الأخبار عن الجديد في خبر أو حدث ما. فإذا كان جديداً استحق النشر والتعليق وأصبح ملك الصحافي. وإذا لم يكن جديداً مات على طاولة المحرر أو في صدره تلك الليلة، وأصبح ملك المؤرخ إذا شاء أن ينقب عنه في ما بعد.

وكلما حاول الصحافي فهم الحاضر، ليضعه في إطار معين، ويقدمه ويفسره للقارىء، كلما شعر بحاجته للعودة إلى الماضي. إن سبر أغوار ضبابية الحاضر، يحتاج من الصحافي أن يتكىء على مراجع من الماضي هي بمثابة علامات فارقة لأحداث اليوم. إن حس التاريخ واستمراريته لدى الصحافي هما اللذان يجعلانه قادراً على أن يمسك باللحظات التاريخية اليومية، وتصبح أدوات في متناول يده يحقق فيها ويتثبت منها ويعيد تحليلها على ضوء معطيات الحدث المعاصر الذي يتناوله.

من هنا نتساءل ما هو موقف الصحافي من التاريخ؟

موقف الصحافي من التاريخ ليس موقفاً محايداً. فالصحافي الحقيقي الجاد والمؤثر والفعال ليس صحافياً حيادياً. فالصحافي الذي لا يشعر بالغضب وبالثورة وبالقرف ـ وكذلك بالفرح، والصحافي الذي لا يشعر بحاجته إلى الصراخ والتساؤل والشك ـ والتشكيك أيضاً ـ ليس صحافياً مستوعباً ولا هاضماً للتاريخ. وبالتالي لن يكون شريكاً أو مساهماً في صنعه. ربما يكون شاهد زور عليه، وإن كان محلفاً.

وموقف الصحافي من التاريخ، يخضع لتساؤل أساسي: من يصنع التاريخ؟ القلة أم الكثرة من الناس ـ أم كلاهما؟ وهل صناعة التاريخ تعتمد على قوانين كونية أم أن مجموعة أفراد هي التي تتحكم في صنعه ليس إلا؟

إن الرد على هذا السؤال يُسقط أي صحافي في فخ قديم، حيث

قصر الفهم العربي عن استيعاب معادلة خلط الرجل الصحيح بالمال السليم

أن كل جواب يحمل في طياته تناقضاته نفسها. لكن هذا التساؤل هو أمر أساسي لأي صحافي. لأن الصحافي نفسه ـ مهما طال باعه ـ لا يعرف في النهاية إلا مجموعة الأفراد الذين هم في السلطة، أو مجموعة المعارضين الذين يريدون قلب السلطة والاستيلاء عليها. إذن، ما زال ذلك الصحافي ـ مهما اتسعت دائرة اتصالاته ـ يدور في إطار القلة من الناس. التي تحكم أو التي تريد أن تحكم. وإذا كان الصحافي متفوقاً بحدسه وحاسة شمه فقد يعرف أين تقف الكثرة من الناس ممن هم القلة في السلطة أو خارجها.

إن إحدى محاولات الإجابة على هذا التساؤل هي في الحل الوسط، الذي يقول إن التاريخ يصنعه الكل ويصنعه البعض أيضاً. فالبعض، لأنهم يبرزون كزعماء في اللحظة التاريخية المناسبة، حيث استطاعوا أن يجيِّروا تلك اللحظة لصالح زعامتهم، فدخلوا التاريخ واحتلوا حيزاً فيه، والكل، لأنهم أتاحوا لهؤلاء البعض اللحظة التاريخية المطلوبة لزعامتهم.

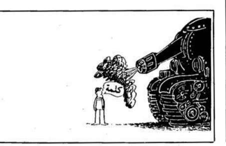
فالصحافي لا يستطيع في دور المؤرخ الشاهد على عصر أو حقبة ما، أن ينفي أن بقاء البشرية أو فناءها يتوقف على بضعة أشخاص فقط. يتوقف على أحلامهم وطموحاتهم. على عنادهم وإرادتهم على حبهم وكرههم. على عواطفهم وأحقادهم. وان هؤلاء الأشخاص قادرون عبر مبادراتهم أن يشعلوا ثورات وحروباً. وكذلك هناك أشخاص آخرون، قادرون عبر مبادرات بسيطة، كاغتيال طاغية ما مثلاً ـ أن يضعوا حداً لطموحات وأحلام هؤلاء الأشخاص، فيغيرون من مجرى الأحداث ويقررون أقدار الأكثرية منا.

إن هذا المنطق لا بد وأن يجر الصحافي إلى الوقوف مع نظرية القلة ـ أو النخبة إن شئت تعظيمها ـ التي هي وحدها تصنع التاريخ. وقد يكون في هذه النظرية إساءة أو إنقاص من أهميتنا ـ نحن الأكثرية ـ حيث يحيلوننا إلى قطيع في يد راعٍ صالح ـ أو عادل مستبد ـ أو طاغية مقيت، أي إلى مجرد ورقات تتطاير أمام رياح التاريخ. لكن التاريخ نفسه قد أثبت بيقين تام أن القلة هم الذين يخلقون الأفكار ويصنعون الاكتشافات ويغتالون الطغاة أيضاً.

ويتساءل الصحافي ـ الذي يقوم بدوره الحتمي كشاهد ومؤرخ ـ عن هوية هذه القلة، التي يعرفها ويتعاطى معها بحكم ممارسته لمهنته. هل هي أكثر ذكاءً منا نحن الأكثرية؟ هل هي أقوى منا؟ أكثر علماً وفهماً؟ أكثر جداً واجتهاداً منا؟ أم هي مجرد مجموعة عاديين مثلنا لا أفضل منا ولا أسوأ، لا يستحقون لا غضبنا ولا إعجابنا ولا حتى حسدنا؟

حفلة تعارف مؤجلة

وكثيراً ما يتساءل صحافي القرن العشرين وصانع التاريخ اليومي،



(*)الصور بإذن خاص من مجلة «إندكس أون سنسرشيب» - لندن.

وقد وصل هذا القرن إلى مشارف نهايته ومعه وصلت الثورة التكنولوجية في حقلي الاتصالات والإعلام إلى ذروتها، كيف كان من الممكن مثلاً أن يدلي صلاح الدين الأيوبي بحديث صحافي له بعد انتصاره على الصليبيين. أو كيف كان يمكن يا ترى أن يتصرف مثلاً الملك فيصل الأول وهو يغادر عرش مُلكه الأول في دمشق مهزوماً امام الفرنسيين، أمام كاميرات التلفزيون أو ميكروفونات الإذاعة؟ إن صحافي هذا العصر لا يثق كثيراً بتاريخ غير مسجل قدر ثقته في آلة تسجيل أو في كاميرا. بالكاد هو يثق ببعض الوثائق وبشهود تناقلوا عن بعضهم بعضاً أقوالاً وأحداثاً وروايات غير متفق عليها وغير مقروءة حتى الآن.

كل هذا يدفع صحافي اليوم إلى المزيد من الاعتقاد بمشاركته في صنع التاريخ. لأنه تاريخ مكتوب في كل لحظة من لحظات الليل والنهار. من الممكن نقله وتسجيله وتصويره وتوثيقه وحصر أنفاسه وتحليله وتفسيره ومناقشته فوراً. لذلك فالصحافة أمر مخيف إذا نظر إليها بمنظار تاريخي. أية مهنة سواها تتيح لك أن تكتب التاريخ ـ في اللحظة التي يصنع فيها ـ ويكون الصحافي فيها بالذات شاهدها المباشر؟

ليس من الضروري أن يكون الصحافي صنيعة لأبي التاريخ هيرودوتوس الاغريقي. فمهما كان دوره صغيراً أو هامشياً، فهو يقدم شيئاً للتاريخ. يقدم قطع الفسيفساء الصغيرة التي يصنع منها الزمان لوحته الكبيرة. لذلك من المسموح للصحافي أن يخطىء في نقله أو اجتهاده. لأن هناك المؤرخ الذي لا بد أن يأتي من بعده ليصحح هذا الخطأ وهو ينقله إلى فسيفسائه الكبير. لأن مهنته الأساسية هي أن يقدم للناس، أي للكثرة، المعلومات التي تدفعهم إلى التفكير في أخبار القلة.

لكن ليس كل صحافي يفهم معنى السلطة. فالقلة التي هي في السلطة ـ أكانت رئيساً منتخباً ديموقراطياً أم حاكماً مفروضاً سلطوياً ـ ليست إنساناً مختلفاً عنا، قد يكون أقوى أو أذكى أو أكثر طموحاً منا، لكنه في النهاية جزء من هذا القطيع المحكوم الذي هو نحن. لذلك فإن فهم السلطة أمر ضروزي لكل صحافي. كذلك فهم الذين يعارضون السلطة وينتقدونها. وعلى الأخص، فهم الذين يتمردون عليها. وهنا يكمن تحديه الأكبر الذي يحدد موقفه من التاريخ.

خلال الاحتلال النازي لليونان إبان الحرب العالمية الثانية، كتب رجال المقاومة اليونانية على الأحجار والصخور في جبال وغابات ووديان جزرهم العديدة، كلمة مؤلفة من ثلاثة أحرف .O.X.I ـ «أوخي» ومعناها «لا». ولأكثر من ثلاثين سنة ظلت هذه الكلمة محفورة لا تمحوها الشمس ولا يذيبها المطر. ولما جاء حكم الكولونيلات إثر انقلاب عسكري عام ١٩٦٨، كان أول عمل قاموا به هو الأمر بإزالة هذه الكلمة، أينما وجدت في اليونان. وجندت السلطة العسكرية المئات من أجل هذه المهمة. وفجأة عندما سقط نظام الكولونيلات وعادت الديموقراطية إلى اليونان بعد سنوات، أذابت الشمس والأمطار الطلاء الأبيض الذي حاول العسكر أن يطمسوا به هذه الكلمة. وعادت كلمة «لا» إلى الظهور بعناد التاريخ وقوته معاً.

إن مهمة الصحافي، في تعامله مع التاريخ أن يبقي هذه الكلمة اليونانية محفورة في قلمه كلما لامس صفحات الورق. لأن رسالته الحقيقية هي أن يقول «لا» في عصر لايتحمل إلاّ «نعم»! □

(*) راجع كتاب رياض نجيب الريس «قبل ان تبهت الألوان. صحافة ثلث قرن». الصادر عن «شركة رياض الريس للكتب والنشر». لندن. قبرص. بيروت ١٩٩١.

(*) هذا المقال يشكل سلسلة من المحاضرات عن الصحافة العربية اليوم، القيت في قسم الصحافة والاعلام في كلية الآداب بجامعة اليرموك في إربد بالأردن، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

أربع قصائد جديدة

ميساء العاصفة!
ميساء السراب!

جبرا ابراهيم جبرا

١ ـ اللغز

■ سأبقى فريسةَ ذلك اللغزِ الذي
ألقاه عليَّ أبو هَوْلٍ
مصنوع من قهوةٍ وعَتمة،
وأنا خارجٌ من مدينة «طيبة»،
وهدَّدَ حياتي بالوباءِ إن أنا
لم أعرفِ الجواب:

«وجهٌ مرمريٌ شاحبٌ، حزنُهُ
يزيدُ غموضَهُ سحراً وحَيْرة،
مسكونٌ بهمّ داخلَ هَمّ ـ
وجهُ امرأةٍ كأنّها للتوّ
انبثقتْ من قلبِ ظلام سحيق
في دِثارٍ أصفرَ باهرٍ، كضياءٍ
مقتَطَعٍ من شمسِ ضُحىً
أطلّتْ خطفاً من بينِ الغيوم،
فجاءها رسولٌ في قَتام الدخان
وجرَّها من يدِها صاغرةً،
دونما التفاتةٍ واحدةٍ إلى الوراء،
واختفى بروعتها الذهبية
في حُلكةِ ظلام آخرَ، ينتظر.
أجبني، وأنت الذي احببتَها:
من أيِّ ظلام خرجَتْ
وفي أيّ ظلامٍ أقحمتْ؟»

رأيتُها ساعتئذٍ، وأخذتُ،
وما زلتُ مأخوذاً بما رأيتُ
ولا أعرفُ الجواب،
وأبو الهولِ ما زال يسألني،
وأنا على عتبات «طيبة»،
ويهدّدني كلَّ مرةٍ بالوباء.

٢ ـ يومَ وحدّتُ في الحبّ

يوم وحدّتُ في الحبِّ،على غير عادتي،
تطهّرتُ، وسَمَوْتُ، ورأيت الدنيا
كتلةَ نارٍ من فرحٍ ولذّة،
تَشِعُّ من محيّا
أرسلهُ اللهُ من جنانِ الخُلدِ
لهدايتي.
وأشحتُ بوجهي
عن كل حُسْنٍ آخر،
ورأيتُ الكونَ في
جسدٍ واحدٍ يتثنَّى ولا يُثَنَّى،
وبانت الساعاتُ كلُّها
ساعةً واحدةً
تركض في دوائرَ كوكبيّة
من نشوةٍ لا تنتهي.

ولكنني، وأنا الموحِّدُ في الحبِّ،
وجدتُني ذاتَ صبح
أُدفع دفعاً نحو ظلامٍ
لستُ أفهمُهُ،
ثم وجدتُني أدورُ في دوائرَ
من دخانٍ وسديم
تقذفني في لُهُبٍ جحيمية
عليَّ فيها أن أغنّي
كلَّ ساعةٍ أغنيةً جديدة،
علّني أنجو، ولا أنجو.
وكلّما صحتُ أني
في الحبّ موحِّد،
تجدّد أُوارُ النارِ عنفاً
ثم تَعدَّد!

أنا والله ما خُلقتُ
للشهادة من أجل وثنٍ
أقمتُهُ واحداً بيدي!
فأعلنتُ عصياني عليه
وكفرتُ به، وأقمت أوثاناً
ثنّيتُ فيها، وعدَّدْتُها،

وما أروع ما تتعدّد!
فانجلى السديمُ، وانقشع الدخان،
وتساقط البَرْدُ على النار الآكلة؛
والأعماقُ صَفتْ، وصفت السماء،
وإذا الدنيا كتلةٌ خضراءُ تتوهّج
بضياء شمسٍ ضاحكة،
بل شموسٍ تتعدّد
تعدُّدَ حبٍّ وتُنيّ!

ولكنْ بين الحين والحين
يطرقُ سَمْعي فجأةً
نغمٌ أذكرُهُ،
فيزعزعُني من جديدٍ
بجراحِهِ ـ
ببقايا أغنيةٍ، ما كان أعْذَبَها!
غنّيتُها يوماً، موحِّداً،
في الجحيم.

٣ ـ مَيْساءُ في العاصفة

أيا منقذتي مرّتين
مع البيتزا والكمباري،
ومشروعِ حبٍّ يتكامل
بتخطيطٍ هندسيٍّ
مع الدخانِ والقهقهة،
وعيناكِ تتوقّدانِ
رغبةً عجيبةً
وطفولةً أعجب،
والقميصُ ينزلقُ عامداً
عن الكتفين العاريتين،
والقصائدُ مَعَهُ تنزلق
من دفترِكِ الصغيرِ
لتلملمي شواردَها
على أُذُنيّ،
وطيرٌ أسودُ يتردّدُ
وينعق رعباً
وَسَطَ القصائد،
بين الصحونِ والكؤوسِ
والسكائر،
ولا يكفّ.
ولكنك تضحكين
وجسمُكِ ينتفضُ ناعماً
بين يديّ،
كصرخةٍ ولهىً بوجه العاصفة،
وتقولين: الحبُّ أحياناً غراب،
والحبُّ أحياناً عاصفة.
فأيُّ هذين حبُّك لي؟
فأقول: عاصفةٌ سوداءُ
من غربان.
فتقولين، وشفتاكِ الشهيّتان
على بقايا الكأس:
يا ويلي إذن من العاصفة،
ويا ويلك أنت من الغربان!

٤ ـ مَيْساءُ سراباً

أفي ثلاثِ ساعاتٍ من سرابٍ فوجئتُ بِهِ
أغرق في موجٍ من أطايبِ الروحِ والجسد،
لم أعرفْ مثلَهاً رِيّاً في أشهرٍ من أَلَقٍ
ما غمر يوماً يديّ، ولا بلَّلَ الشفتين؟
لو كان كلُّ سرابٍ جميلاً مثلَكِ
لتمنّيتُ أن يكونَ كلُّ ما أشتهيهِ
سراباً في سراب.
ففي وسَطِ البيداءِ أن يتبدّى
للظامىء وعدٌ بماء،
ثم إذا بالسراب يدفقُ شلاّلاً
كنوافيرِ أحلامٍ ما استقرّتْ
في جُنَّةِ الليلِ أو وَضْحِ النهار ـ
ما أعذَبَهُ رِيّاً من سراب...

كوني سراباً إذن، وأنهليني
جسداً يأخذ العينَ بوعدِه،
ثم يغزو الشفتينِ حُرقةً، ولذّةً،
ويبقى غاوياً مستحيلاً كالسراب. □

جسرُ التيه

... لا أحد، إلّا الخارج على هذه الكتابة ولا شيء إلّا تلك الشعلة



أنسي الحاج

■ ما دام الكلام لا يُجدي، فلماذا الكلام؟

لتكذيب اعتقادنا أنه لا يجدي. وما دام القول لا يُعيد، فلماذا القول؟

من أجل الأمل.

ومن أجل أن يوجِد، حيث يَعْجز عن أن يُعيد.

* * *

لم أدخل الى الكتابة بفرح الأبطال. كانت، على ما أذكر اليوم، عمليّةً نصف واعية نصف نائمة. لا حرفة ولا هواية، اختناق وانفراج، رعب وانفجار، الخ. كانت نفسي تكره التعبير وتوغل في صمت غليانها وتداعياتها ايغالاً وحشيًّا يأبى مغادرة الأقبية الدافئة. الانتقال الى الكلمة لم يكن «في البدء»، كما جاء في الكتاب المقدس، بل حلّ متأخراً، بعد جهد، ومتأثراً بـ «التقاليد»، منسلخاً عن المدار الأصلي الذي هو الانطواء على الذات واحتقار امكانات التعبير المحدودة قياساً بلا نهائيات الشعور والحلم والتأمل، بلا نهائيات «التعبير» الصامت.

كنت احياناً أتخيل الصيغ الحسابية والرياضية والهندسية أبلغ من أساليب التعبير الأدبي والفني، ولكنَّ شيئاً فيّ كان ينفر منها ليس هو نفور الكَسَل وحده، بل نفور الذات الرافضة دوماً، على تنوع تناقضاتها، الوقوع أسيرة القوالب المنضبطة، التجريدية، ولو كانت ستكون قوالب العقل الأعلى.

في البدء لم يكن الكلمة بل اغماضة اللسان

كان انتقالي من السكوت الى التعبير (الشفهي ثم الكتابي) شبيهاً بالنزوح من الترّهب الى الشارع ومن التصوّف الى ما يسمّونه «معترك الحياة». كان انحداراً. بكل معنى الكلمة. وأنا واثق أنه في البدء لم يكن الكلمة، ولم تكن الكلمة، بل إغماضة اللسان إغماضة التركيز الأكبر، إغماضة الطهارة والالتصاق بجذور الخليقة، دون تمييز ما بين مسافات الزمن.

* * *

وكنت، عندما اسمع في طفولتي أحداً يلفظ كلمةَ «جديدة» أو «قوية»، أتأثر بها الى أقصى الحدود. فهي دائماً تُمزّق شيئاً فيّ أو تعلن أمامي ظهوراً. كنت أظل شهوراً بل سنوات وأحياناً الى اليوم أرتجف خوفاً أو قَرَفاً

أو طرباً من لفظ كلمة واحدة. ونادراً ما وَفَت الكلمات بوعدها أو تهديدها. وغالباً ما كنت اكتشف، مع الاختبار والمطابقة، أن تلك الكلمة الجديدة أو القوية إما أنها انبأتْ بأقل أو أكثر مما «فيها» وإما انها لا تقيم، أو لا يُقام معها، على صعيد الواقع، العلاقات التي كنت أنتظر.

والغريب أن المناطق العاصية على اللغة في ذاتي لم أشعر بها يوماً مظلمة مغلَقَة أو فوضويّة كغمر ما قبل التكوين، بل غالباً صافية أو شبه صافية بين الضباب، نيّرة، متناغمة تماماً مع كل ايقاعاتي، واضحة لي لا تحتاج الى قول، واحياناً، وهذا هو الأهمّ، تتّضح للآخرين أيضاً دون قول، ما إن تستقيم بيني وبينهم موجات التناقل الشعوريّ.

* * *

أبحثُ هنا عن الخيط الواصل بين الغابة العذراء للشعور والفكر، وشوارع اللغات.

لا أبشّر بالسكوت، بل باعادة الكرامة الى الكلمة والهيبة الى النطق، فيستقي الكلام من نبع الاصغاء الداخلي روح الصدق والعمق عوض أن ينتشر كالطفح ويطفو كالزَبَد.

أبحثُ عن الوحدة التي انفقدتْ بين رُقاد الكلمة ويقظتها.

* * *

بدأتْ الكتابة بالنسبة اليّ مسألة محض ذاتية، من نوع النرجسيّة المكتفية بذاتها، دونما تفتيش عن متفرّج. وعندما اهتمّ لها أحد من خارج، دُهشتُ وزهوتُ وخفتُ ورسفتُ في قيد لا أزال أحاول الافلات منه، وأحياناً أفلت، على ما أحب أن أعتقد.

بعض حكايتي مع الكلمة هي حكاية رَفْض تحوّل هذا القيد الى ابتزاز، الى وصاية أو «جمهور»، وتَرْكه يظلّ في حدود نَفْسه، من دون أن يحتل أيّ جزء أساسي من ملاءتي الذاتيّة.

لم أعشق الكتابة عشقاً شكلانياً. لظروف خارجة عني، لم أعرف سواها من ضروب «العمل» أو «اثبات الذات» (كلاهما تعبيران منافيان لطبعي تماماً) ولكني لم أعشقها. لم أتلذذ بها كما يفعل شهوانيّوها من متلمّظي ألفاظها، استعاراتها، تركيباتها. كرهتُ وأكره أدباء الفصاحة، وكل بلاغة ليست بلاغة الوجود الصافي. نظرتُ ولا أزال باشتباه الى ترديدات الجاحظ، وبراعات أمين نخله، وتكرارات طه حسين، ولم أعرف ضيق نَفَس كذلك الذي ينتابني لدى مطالعة معظم الآثار «الأدبيّة».

الخيط الواصل بين رُقاد الكلمة ويقظتها

قلت مرّة لأحدهم: ألطف كتاب في العربية هو القاموس. فصفّق مبتهجاً بهذه العودة الى «التراث»، ولم يفهم قصدي. ألطف كتاب عربي القاموس لأنه العربيَّة بلا ثقالة «المؤلفين»، بلا «كلام».

وطبعاً هذا لطف نسبي ولكنه ليس الحل.

القاموس، لأنه البداية.

لكنك لا تستطيع أن تلازم البداية هكذا.

لا بدّ، لسوء الحظ، أن تمشي.

وأنت تمشي افعلْ بحيث تمشي البداية معك.

فلا تنفصلان، لا تبتعدان كثيراً الواحد عن الآخر.

لا تقع البداية في النسيان (ولا في التحنيط) ولا يقع السير، الذي يسمّونه التطور أو الحضارة (هنا، الحضارة الأدبية) في الفوضى والعقم. في يتم الروح القاتل. في التظاهر والكذب.

وهو ما حصل ويحصل، عربياً وعالمياً، على مستوى التعبير الأدبي والفني، خصوصاً منذ العقود الأخيرة، مع استمرار أزمته متصاعدة فيما البشرية تودع قرناً لتستقبل هذا الحادي والعشرين ذا الوقع الاسطوري الخاص، سلباً وايجاباً.

وفي هذا الفخ لا أعرف من هو الصائد الأكبر، ولعلّه في النهاية هو أيضاً غير سعيد بصيده، فلا شيء على قَدْر الجهد ولا الحلم، وكلّما نلت طريدة بات لك مبتغىً سواها. الرماد في قعر كل انتصار. وأكبر هزيمة هي شعور المنتصر بسخافة انتصاره.

... هل أتحسّر على الماضي؟ هل ألعن المستقبل باسم الماضي؟

كنت أتمنى أن يكون الأمر بهذه البساطة. لكن الحقيقة أن لا بيت لي في زمان. أشفق على وعدٍ كان في ما مضى وقُتِل، ولكنّ لي في ما مضى كذلك منافيَّ ومغتربات. والواقع أنْ لا فصل بين أجزاء الزمن. لا أهمية للماضي كماض ولا للحاضر كحاضر ولا للمستقبل كرقعة تحتمل الأحلام والامكانات أكثر من سواها. الزمن خدعة عقلية، كما تقول خدعة بصرية. الزمن ليس قيمة، وحتى عدوانه ليس شرّاً. الماضي والحاضر والمستقبل قطعة واحدة، بل هي لا تحتاج الى أن تُسمى وحدة، لأنها خارج تسميات لغاتنا المصابة بوباء المنطق التقسيمي. والمهمّ أمام هذه القطعة الواحدة هو ما يلمع ويَخْرق، ما يُمزّق حجاب الوقت ويعصف بالكيان ويُغيّر بلَمْسته السحرية ما هو كائن. وهذا لا عمر له. وهذا، حيثما وُجد، هو الحيّ، المعاصر، الرفيق، الخفّاق. ما أرفضه من الماضي هو الماضي الخالي من هذه الأعاجيب. كذلك الحاضر. والمستقبلُ الذي أرفض أن أتّقبل معالمه ترتسم



منذ الآن (أو قبل الآن) هو المستقبل الذي لا أتوّسم فيه مثل تلك المعجزات، المستقبل الذي تصادره منذ الآن شركات البيع ومؤسسات التأميم الروحي والجسدي على أساس أنَّ الناس زبائن ومجتمعاتهم أسواق.
تُصادره منذ الآن، أو تظنّ أنها تستطيع مصادرته.

• • •

إنها متابعة لوقفة سابقة، بل وقفات. وليتني أستطيع أن أمضي فيها بلا توّقف.
على مستويي الوجدان والمدينة، الذات الداخلية والعالم.
القضية ذاتها.
وليست قضية كتابةٍ فحسب. إنها جوهر كل شيء. قضيَّة الانسان في استحقاقه أو عدم استحقاقه لكنوزه.
الكتابة أقول؟ أية كتابة؟ أين بعد هناك كتابة؟
كتّاب سلطان، تقول أنت؟ يا ليت! كتّاب اعدام وتفاهة حتى النصر: نَصْر الكذب على الصدق والتظاهر على المعاناة، نصر الخواء على التوهّج والشعوذة على السحر، نصر الببغاء والآلة والزر، والتعصّب للببغاء والآلة والزر.
التعصّب المُدار.
و «العفويّة» المُدارة.
وكبّاسو أزرار البشرية يتلاعبون بمصائرنا كأننا حمير. نعيش أدوات تحت أقدامهم ونموت حين يريدون قَتْلنا.
وكتّاب يتغرغرون بالحرّية والديموقراطية وتقرير المصير (أي مصير، وَلَهْ، أي مصير تُقرره أنت غير انتحارك، وانجا).
ونساء لا يفهمن لماذا نحبّهن ولا لماذا نكرههن،
وتقليد يقلّد تقليداً،
وأفكار تَفْسد ما إن ترى «النور»،
وكُتُب لا تُقرأ،
ورجال زائفون بلا طلب ولا سبب غير العجز «الحضاري» عن الأصالة، وفنون مميتة بانعدام الشعور وانعدام الكهرباء والذوق والحقيقة،
وأصوات أبشع من الأقدام البشعة،
ووجوه تنضح بالنهاية
نهاية العصر ونهاية كل عصر
نهاية الشمس والقمر
دون أن يكون فيها من النهاية على الأقل جمال غصّة الوداع.

•

ما بي، ماذا؟
لِمَ هذا الغَلَيان والناس سعداء؟
و «الادباء» سعداء،
و «الفنانون» و «الفلاسفة» و «الانبياء». . .
وهل ما زلت أحلم بأن الكلام سيغيّر شيئاً؟
ومن أنا لأحكم وأُدين؟
وهل أنا أفضل من هذا الخراب الذي اثور عليه؟
إلى من أحتكم وليس أمامي، وليس في مهجتي، غير فراغ مملوء بالجثث الحية وفراغ ينهشه حزن لم يعد يؤمن بخداع النهوض من الحزن؟

•

وتعود الى الماضي فتراه اسوأ من الحاضر. وتعود الى الحاضر فتراه أسوأ من الماضي. وترنو الى المستقبل فتراهم يصادرونه لما يخططون أن يكون اسوأ من الحاضر ومن الماضي.
لكنّ البحث في الزمن، كما قلنا، عقيم.
الجيّدون كانوا دائماً روح الزمن وهُيامه على وجهه في الوقت ذاته. صناعة التاريخ، قهر الزمن، هذه الشعارات الفارغة لا يلوكها غير الثقلاء.
الصالحون (الصالحون بنور صدورهم، بألَق أصابعهم، بملائكة عيونهم، برائحة الأطفال المنبعثة منهم، الصالحون بغير ميزان «الاستهلاك»)
الصالحون لم يدخلوا مدارس الألفاظ، وهم غرباء عن المصانع والمعامل والمصارف، ولا ينزلون الى الأسواق، واذا نزلوا لا بد أن يُخدَعوا.
الصالحون هم دائماً بِرآة الزمن، وفي الوقت نفسه الزمن كلّه، زمنُهم أولاً، في خلاصة حشاشتهم.
الذين يحملون في معاصمهم ساعات لا تُمرّك الوقت بل تذكّرهم بوجوب الانتباه من الحياة، بين الفينة والفينة، لكي يموتوا مع الآخرين بعض الوقت، من باب المجاملة.

•

والعودة الى الكتابة، أنت، هل كانت ضرورية؟
حياءً؟
انزلاقاً؟
حيث كنت، الضباب يُشبعك.
الغمر، الغمر الحنون، يحبّك أكثر.
صديقك أكثر.

•

يسألني: لماذا لا تثور؟
يسألني ويداه على فمي، ويدا أبيه وأمه وأجداده

لم يفهم قولي «ألطف كتاب في العربية هو القاموس»

وأحفاده على فمي وحنجرتي وعينيّ وأرضي وسمائي.
وأيدي كل أمّته وأديانه ومِلله على نَفسي ونَسْلي.
وأقدام مستعمليه، البعيدين والقريبين، تدوسه وتدوسني.
يسألني لا لمجرد الكيد بل لأنه أيضاً بريء.
ولا يرى، الأحمق، أن كل شبر من وجودي، حيًّا وميتاً، رَفْضٌ له ولما يمثّل، مع أنه يقول إنه يحبّني.
رَفْضٌ له ولما يُمثّل ولما يستعمله ويحكمه ويضحك عليه.
لم يفهم شيئاً، مع أنه يحبني. مما عمّق نقمتي عليه، لأنه أضاف الى غضبي عليه شعوري بالذّنْب حياله.

*

أستطيع أن أواصل هذا الكلام الى ما وراء الأعداد.
وربما فعلت لو أوتيتُ ما وراء الأعداد.
واذا انتقلتُ من سهل الى هَضبة، فلان هواء الآفاق يناديني.

*

هل عَبَرْتَ على التيه؟
يُعْبَر على الدم، على الملائكة، على التاريخ، الى آخره. ولكنْ على التيه؟
تعال نَعْبُر. جسره أكثر أمانةً من دروب اليقين.

*

اسخف كلام سمعتُه قولُ أحدهم: مهما كان ما فعلت، فأنا لا أندم على شيء.
يظنّ أنه واقعي، قويّ.
خصوصاً اذا كان القائل امرأة.
كيف يمكن أن لا يندم الانسان؟ وعلى الخير والشر سواء بسواء!

*

مَنْ أنا لأتكلّم هكذا؟
أنا ذاتٌ سيّئة بُليتُ أحياناً بأسوأ منها، وفاضلة هُزمتُ بأفضل منها. لم أعرف وطناً لشفافيتي ولم يحفل بي وطن ليمتحن أهليتي. غششتُ كثيراً وكثيرين لكنَّ واجهتي كانت احياناً أسوأ من طويّتي، فغادرَني الشركاء غير مصابين دائماً بالغبن بل أحياناً بالدهشة، ولا بالخديعة أو الغثيان بل بالانتصار أو الهزيمة.
أقول: غالباً، فثمة حالات كانت فيها طويتي أبشع للآخر من واجهتي، وأعطيته طعم القهر وكأني أستمتع بذلك.

من أفظع ما يكون حين تقرأ لكاتب صراخه من ألم وقوله إنَّ احداً لم يعرف مثل ألمه. ولا مثل عشقه. ولا مثل الى آخره.
وهذا ما فعلتُه أنا أيضاً.
ثم تكتشف دون رحمة أن كل واحد من هذه المليارات يشعر ويفكر مثل هؤلاء القَلَميين. وأحياناً أحسن منهم.
لا أحد جديد،
ولا فريد.
لا أحد.
الا الخارج على هذه الكتابة،
الهادم جدار التعبير والحياة وكل شيء.
لا يُحتَمل الا مَن كان للزينة أو الاستعمال.
من كان لك أو عليك.
وأمّا مَنْ عليك فلا تحتمله الا بقَدْر سيادته «الطبيعيّة».
ولكنْ أين هم أصحاب مثل هذه السيادة، وكيف ستجدهم بين أمواج السرّاقين والارهابيين؟

* * *

كلما كتبتُ كلمة «نهائية» أصابني هَلَع: ماذا أكتب بعدها وقد وضعتُ بها حدّاً لكتابتي؟
وتكون كلّ كتابة بعدها فعل جبن، اجتراراً لفرصة منتهية.
حياة مؤلفة من خيانات للموت.

* * *

الخيط الواصل بين رُقاد الكلمة ويقظتها،
الخيط الواصل بين مناجم الأزمنة وكنوزها،
الشعلة الدائمة رغم العواصف،
النور الذي يعود دائماً ويهزم ما يصنعه الانسان من ظلام ضد نفسه.

* * *

أبحثُ عنها أبعد ما يكون
أقرب ما يكون

بين العين والقلب
بين الرأس والأجنحة.

* * *

وهذا البحث ليس عن مكان تموت فيه اللغة بل يعيش فيه الوجود، وينبض الكائن ويحضر، بصمته وتعبيره، الحضور الذي يملأ كل شيء.
لا، الصمت ليس هو دائماً الحالة المثلى، بل الأمثل هو

الكتابة أقول؟
أيّة كتابة؟
أين بعد هناك كتابة؟



كلامٌ يطلع من صمتٍ ذاته طلوع الاستجابة من الدعاء.

إعادةُ الكلام الى ينابيعه، اغراقه في بحر العالم الداخلي، حيث يصغي، بنقائه البدْئيّ، الى الأصوات كافةً، باطنها وكونيّها، وحيث مِن هناك يعود التعبير، وقد انغسل بمياه المعبد الأول، يعود باباً ينفتح لا أبواباً تنغلق، واسترجاعاً لوحدة الكون لا تهريجاً ولا ترويجاً ولا تثبيتاً لحيطان العزلة ولا توسيعاً لمنافي الصقيع.

* * *

قوة عظيمة، نازلة بتيارها الهائل، تجرف خَلْفها العالم. قوّة الطغيان والابتذال.

لهذا يجد المقاومون تلك الصعوبات الفائقة في المقاومة، ويتخذ التمرد احجاماً أشد فجيعيّةً من تمرد الانسان القديم على الآلهة.

فالمقاومون والمتمردون يَسْبَحون، غالباً دون أن يعرفوا، عكس تيّار التاريخ، وقد أصبح، بسؤدده الماديّ الخرافيّ، أكبر من الآلهة.

لكنه التاريخ. الظاهر، المكشوف، فقط.



التاريخ الآخر، «الهامشي»، غير العابيء بالتاريخ، التاريخ الآخر المنسوج من قَبَس الروح الخلاّقة في أبنائها مهما تناقصوا، ومهما انهارت أحياناً قواهم، هو الذي سيعوّم عالماً يغرق في هبائه، مستسلماً الى خداع سهولة الابتذال.

هذا هو الأمل. وأكاد أقول: هذا هو الايمان.

فهو اجباري، ولا بديل منه غير الارتماء مع المرتمين.

وهذا هو الجواب عن: لماذا الكلام؟

رغم اليأس، بل كلّما تفاقَمَ اليأس.

الصمود في وجه التيار «الحضاري» الجديد الجبّار، والعوم فوقه أو تحته، إنقاذاً ليس فقط للكلمة وكلّ لغات التعبير من الجنون المطبق والعقم المطلق والسقوط التام في الظلام، بل انقاذاً أيضاً لوعودٍ رائعة محمولة الى المستقبل، وانقاذاً للحضارة والانسان، مَن كان ومن هو كائن ومن سيكون.

من أجل أن تعود الكلمة أفضل من الصمت، ومعجزةُ الحياة أجمل من راحة الموت □

الدولة المؤجّلة

في العائلة والسياسة واللغة والمرأة

عاطف عطية

■ من اللافت أن الدراسات الهامة التي تعنى بشؤون الفكر العربي وإشكاليات الحضارة العربية، قد ظهرت في الغرب منذ وقت مبكر وعلى أيدي مفكرين وكتّاب غربيين تناولوا شؤون هذا الفكر في علاقته مع الغرب وفي تعامله مع التراث والحداثة ولكن بنزعة مركزية تعتبر أن الغرب هو النموذج والمقياس. وأية دراسة تحليلية أو قراءة نقدية لأي شأن من شؤون الحضارة في «العالم الآخر» تقوم بالمقارنة مع هذا النموذج، وأي حكم يتم بناءً على هذا المقياس. لذلك اقترن مفهوم الإستشراق بالسلبية وخصوصاً في البلدان - ومنها العالم العربي - الإسلامي - التي خضعت لهذا النوع من الدراسات[1].

وإذا كانت هذه الدراسات قد عولجت من قبل كتّاب غربيين، مستشرقين ومهتمين بشؤون الحضارة الإنسانية بشكل عام وفي الفترة الأولى التي امتدت حتى الخمسينات ولا تزال، فإنها انتقلت إلى أيدي كتّاب محليين - عرب - ولكن بإطلالة غربية، فاستحقوا، لذلك، تسميتهم «بالمستشرقين الجدد». هذه الإطلالة كانت على مستوى الفكر وعلى مستوى الموقع الجغرافي. وفي الحالتين إطلالة من موقع غربي تخدم في الأخير استراتيجية الإستشراق من حيث هي معرفة أحوال «الشرق»، والعالم العربي - الإسلامي جزء من هذا الشرق، وجزء هام. وتتميز هذه المعرفة في فترتها الثانية - فترة «المستشرقين الجدد» بأنها «شهادة شاهد من أهله» تبقى في إطار المقبول طالما لم تصدر عن فكر يدخل مباشرة في خدمة استراتيجية الغرب. وتبقى بمنأى عن الطعن الصريح بصحة ما تحصل عليه من نتائج بما أنها لم تصدر عن غرب - فكراً ومفكرين - يعمل على تدمير كل ما هو



كاتب من لبنان

خارجه ليبقى هذا الخارج على تبعيته له وليبقى هذا الغرب في موقع الهيمنة.

طبعاً هذا القول لا يقلل من قيمة الدراسات التي تعنى بشؤون الحضارة العربية وتسلسل مراحلها وتحليل هذه المراحل، وإظهار المحيطات التي ميّزت الحقبات الفكرية عند العرب؛ مهما تنوعت هذه الدراسات ومهما تعددت مصادر كاتبيها الفكرية. ولكنه يأتي في سياق محاولة وضع هذه الدراسات في موقعها الصحيح، ومحاولة إكتناه الخلفيات الفكرية والحقول النظرية والظروف الموضوعية التي انتجتها، والمحصلة الحقيقية التي نتجت عنها.

وما يعزّز هذا الكلام أن الدراسات الهامة التي نحن بصدد ذكرها الآن أول ما ظهرت بلغات أجنبية واستجابة لمتطلبات أكاديميّة غربية: أطروحات جامعية، محاضرات تدريس في معاهد وكليات غربية؛ ومن ثم تُعرَّب وتُنشر باللغة العربية. هذه الدراسات، إذن، لا تستجيب لهمٍّ نظري نابع من قلب المعاناة الفكرية العربية وممارساتها اليومية، ولا تنتشر تلبية لهاجس معرفي يسيطر على مفكرين يعيشون في دوامة التخبط والبلبلة كما يفعل مفكرونا المحليون؛ بل جاءت تغطيةً لساعات عمل أكاديمي على «الأستاذ» أن يُشغلها بمنهج «علمي» نظري يأخذ من مسقط رأسه ومرتع صباه مادةً عمليَّة له. وهل ثمة فائدة أكثر من التي يقدمها القادم من عالم «الآخر»، من الخارج بالنسبة للداخل «الغربي»، والتي تتحلى بالحصول على المعلومات بقالب أكاديمي يعرف الغرب كيف يوظفها، ويعرف بالتالي كيف يفكر نخبة هذا الآخر وفي أي مجال تتحرك.

من المعلوم أن الغرب يقدر الكفاءة الشخصية ويحاول أن يجيِّرها لخدمة استراتيجيته، فيعطي ويجزل العطاء بما يتناسب مع هذا التقدير ليأخذ، فيكون بذلك أخذه أكثر من عطائه ولا يقبل بالتوازن. ليس هذا على المستوى الاقتصادي فحسب، بل على كافة المستويات ومنها المستوى الثقافي بالذات. وتكمن أهمية بعض المفكرين العرب الذين يعملون في الغرب، أو يتوجهون بفكرهم إلينا من موقعهم هناك، في كيفية تعاملهم مع كل ما يمثله الغرب تجاه ذاته وتجاه الآخر.

كما أن ثمة منهم من ابتلعه الغرب ولم يعد ذا فائدة تُذكر لا إلى موطنه الأصلي ولا إلى حضارته. ومنهم من صدمه الغرب فغادر رافضاً كل ما يمثله، أو أدهشه فحاول بشتى الطرق أن يشركنا بدهشته تلك. ومنهم من كان انتقائياً علّه بذلك يلحق مركب الحداثة الغربي.

أين هشام شرابي من هذه المواقع؟.

ينتمي شرابي إلى أسرة فلسطينية مسلمة سمحت له ظروفها المادية أن يكمل دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت ثم في الولايات المتحدة الأميركية. وقد كان انتماؤه إلى هذه الأسرة، بظروفها الاجتماعية ـ الاقتصادية، الأساس الأول المكوّن لنظرته إلى الوجود، والموقع الذي انطلق منه في سلوكه اليومي[1] وفي تعاطيه مع أقرانه داخل فلسطين، وفي دراسته في بيروت، وفي انتمائه العقائدي والسياسي.

يعتبر هشام شرابي بحق من المفكرين العرب القلائل الذين بقوا على اتصال وثيق بقضايا الفكر العربي، ومن المحللين ذوي النظر الثاقب لبنية المجتمع العربي منذ بداية السبعينات. واهتمامه هذا لا ينبع من كونه فلسطينياً عايش مأساة اغتصاب بلده وهو يتنقّل في دراسته بين بيروت وشيكاغو في نهاية الأربعينات فحسب، بل بالإضافة إلى ذلك، من شخصيته الطامحة إلى المعرفة وإلى البروز في مجال الثقافة والفلسفة منها على وجه الخصوص. ويتجلى ذلك أكثر ما يتجلى في تفاصيل حياته الجامعية والسياسية قبل وبعد استقراره في الولايات المتحدة (١٩٧٨، ٢٥ ـ ٧٠).

وإذا كانت اهتماماته بالقضايا العربية لم تظهر قبل كارثة حزيران ١٩٦٧، فذلك لأنه كان لا يزال منغمساً في نمط الحياة الأميركية، ومأخوذاً بالتقدم الذي أحرزته وخصوصاً في مجال الفكر وطريقة التعاطي مع قضاياه (١٩٧٨، ١٢٠ ـ ١٢٨).

تطور وتبلور مقولة البنية البطركية

كانت بداية السبعينات الفترة التي أطل فيها شرابي على العالم العربي من خلال كتاباته التي تظهر اهتمامه بالقضايا العربية، والتي كانت قد نشرت باللغة الانكليزية. وكان من صلب هذه الاهتمامات: تركيب المجتمع العربي، نظرة الحاكم إلى المحكوم، فردانية الحاكم وعدم اهتمامه بالمؤسسات السياسية والإدارية (١٩٧٠، ٩٢). وتوصل من خلال هذه الاهتمامات إلى نتيجة مؤداها أن فردانية الحكام وارتباط السياسة بالأشخاص حددا نظرة هؤلاء إلى تمييز الصديق من العدو على المستويين الايديولوجي والدولي (١٩٧٠، ٩٣).

إلتقط شرابي خيوط الخلل القائم بين الحكام العرب والمجتمعات العربية من خلال تحليله للعلاقة بين هؤلاء الحكام فيما بينهم في مؤتمرات القمة من جهة، وبينهم وبين المشكلة الفلسطينية والسياسة الدولية من جهة ثانية وخصوصاً بعد حرب حزيران ١٩٦٧. وخلص إلى نتيجة مفادها أن الهزيمة لحقت بالحكام ولم تصل إلى تحطيم روح المقاومة عند الشعب (١٩٧٠، ١٤٦)، بل أدت إلى ترسيخ إرادة الصراع (١٩٧٧، ١٥). وهذه النتيجة دفعته إلى الانتقال من دراسة المجتمع العربي من خلال علاقات السلطة والتيارات السياسية والدينية (١٩٧١)، إلى الدخول إلى قلب المجتمع الأهلي في محاولة لدراسة المجتمع العربي من الداخل (١٩٧٧، ١٥ ـ ١٦). وقد اعتمد في ذلك على مناهج سوسيولوجية وأنتروبولوجيّة (١٩٧٧، ٢٤) لتساعده في تسديد نظرته إلى بنية المجتمع العربي، وإن كانت هذه النظرة متأتية من خارج.

اطروحات تمكن الغرب من الحصول على معلومات بقالب أكاديمي.

كانت حصيلة انتقال شرابي الفكري من المستوى الخاص في تحليله السياسي للصراع العربي الإسرائيلي، إلى المستوى العام، في تحليله الحضاري لبنية المجتمع العربي، دراسة أعدها عن علاقة المثقفين العرب بالغرب (١٩٧١) والخلفيات والاعتبارات التي تحكم هذه العلاقة. ولكن شرابي لم يقدم جديداً على هذا الصعيد، بل جاء ما قدّمه حصيلة محاضرات أكاديمية مستوحاة بأكثرية معلوماتها من كتاب عن الفكر العربي «لألبرت حوراني»[3]، وتحكمه نظرة إستشراقية لا تختلف في مضمونها عن نظرة حوراني[4].

لكن الدراسة الأهم التي قدمها شرابي كانت في منتصف السبعينات وهي: «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» (١٩٧٥) التي وضعته في مصاف المفكرين الذين يهتمون فعلاً بالمجتمع العربي ويرصدون الخلل الذي يعيق تقدمه. وفيها البذور الأولى لمقولته الفكرية: «البنية البطركية».

لم يخرج توجه هذه الدراسة عن الإطار العام لدراسات شرابي السابقة. فهي محاضرات ألقاها على طلاب الدراسات العليا في جامعة «جورجتاون» في واشنطن العام الدراسي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.

نظام بطركي يسيّر الحياة في جميع المجالات: العائلة والمدرسة والسياسة والحزب

وبالرغم من أنها موجهة إلى طلاب عرب وأجانب، فهي تلتقط المفاصل الأساسية لتعثر المجتمع العربي، وتخلخل بناه على كافة المستويات. علماً أنه لم يتخلَّ عن نظرته الإستشراقية في نقده للمجتمع العربي بكافة عناصره، والمتجلية بمقارنته المستمرّة بينه وبين المجتمع الغربي عموماً، والمجتمع الأميركي على الخصوص، بشكل معلن أحياناً ومضمر أكثر الأحيان، معتبراً الغرب وأميركا النموذج الذي يجب أن يحتذى (١٩٧٧، ٦١، ٧٣، ٩٧).

يعتبر شرابي أن مفتاح فهم سلوكنا الاجتماعي وتركيب مجتمعنا، المترابطين ترابطاً وثيقاً، هو العائلة والعلاقات التي تقوم عليها (١٩٧٧، ٢٣). فهي تضطلع بمهمة الحفاظ على الوضع القائم، أي المحافظة على السلطة الفوقية التي تمثل الصورة المكبرة للأب في العائلة «بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه» (١٩٧٧، ٢٣).

ينطلق شرابي في بحثه من العائلة، من حيث هي المؤسسة الاجتماعية الوسيطة بين شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية التي ينتمي إليها (١٩٧٧، ٢٨). ويأخذ نموذجاً له، في البداية، العائلة الكبيرة أو الممتدة، ويحلّل سلوك أفرادها معتبراً أن «تغيير المجتمع يقتضي تغيير العائلة والعكس صحيح» (١٩٧٧، ٣٣). ويُظهر أولوية العائلة على المجتمع مع اتصافها بالمواصفات ذاتها: النزاع والتباين والتنافر المميزة للعلاقات بين الأعضاء على صعيد المجتمع كما على صعيد العائلة. ويخرج من هذا التحليل بنتيجة مفادها أن «التحالف بين المجتمع والعائلة يبدو كوسيلة أساسية تلجأ إليها الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن، الذي هو بدوره مبني على النمط السائد في تركيب العائلة وفي توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي» (١٩٧٧، ٤٧).

لم يكتفِ شرابي بتحليل بنية العائلة الكبيرة أو الممتدة، بل شمل تحليله أيضاً بنية العائلة الوسطى والعائلة البرجوازية الإقطاعية ليتوصل إلى التأكيد على أن مصلحة المجتمع تقضي «أن تحل روح الخضوع محل روح الاقتحام وروح المكر محل روح الشجاعة وروح التراجع محل روح المبادرة» (١٩٧٧، ٥٥)، من خلال «نظام قربى ما زال وثيق الارتباط بالروح القبلية والتنظيم شبه الإقطاعي» (١٩٧٧، ٥٤). ويخلص إلى القول أن نظام العائلة هو نظام هرمي يقوم على سلطة الأب ويحتل فيه الطفل المركز الأدنى، ولا يختلف في شيء عن نظام المجتمع في كل مؤسساته (١٩٧٧، ٧٦).

لم تقتصر دراسة شرابي لبنية المجتمع العربي على التحليل والنقد فحسب، بل أراد أن يتوصّل من خلالها إلى فهم رصين لمشاكل هذا المجتمع لأن هذا الفهم «يشكل بداية العمل في صلب الواقع من أجل تغييره وتجاوزه» (١٩٧٧، ٨٢). ولكن ليس من مهمات هذه الدراسة البحث في الطرق التي اتبعها الباحث في تحليله للواقع الاجتماعي وكيفية مواجهة التحدي الحضاري إلا بما يخدم عملية رصد المحطات الرئيسية التي برز فيها ما يمكن أن يشكل لاحقاً عناصر مقولة «البنية البطركية».

وعليه، رأينا فيما سبق عناصر هذه المقولة في «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» من خلال تحليل شرابي لبنية العائلة العربية. وبدأت تتبلور وتتوضح من خلال تجربة هذا المفهوم بإسقاطه في النصف الثاني من السبعينات على تجربة المؤلف السياسية والحزبية في النصف الثاني من الأربعينات.

يحاول شرابي في كتابه «الجمر والرماد» (١٩٧٨) أن يفسر تجربته السياسية والحزبية بمفاهيم حديثة، ليس مفهوم النظام البطركي (الأبوي) إلا واحداً منها. ويفسر الحدث ليصير متوافقاً مع ما يطرحه من مفاهيم، دون أن يهتم بالفارق بين زمان سابق وآخر ولاحق يفصل بينهما ثلاثة عقود، ولكل منهما حقله الفكري الخاص. ومع ذلك يسرد شرابي، من موقع نقدي، سيرته الماضية. ويحاول أن يتبين من خلالها عناصر «النظام البطركي» الذي يسيِّر حياته وحياة الآخرين على كافة المستويات: في العائلة والمدرسة والجامعة، في العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي التنظيم الحزبي[٧].

في منتصف الثمانينات، تبلورت مقولة «البنية البطركية» لدى شرابي وأنجز مفهومها وتجلياتها في كافة عناصر بنية المجتمع العربي. وحدّد الأسس التي يقوم عليها النظام البطركي، وأبرزَ حالة الثبات - أو التي تبدو كذلك - لهذه الأسس. ولم يكتف بالتحديد والوصف والتحليل، بل انتقل إلى كيفية مواجهة هذا الواقع، وإلى كيفية تغييره، والوسائل المستعملة في عملية التغيير.

والملفت أن شرابي أصدر كتابه «البنية البطركية» باللغة العربية أولاً مع أنه كتبه أصلاً باللغة الانكليزية - كما جميع مؤلفاته. واشترك مع أدونيس في صياغته العربية بعد نقله عن المخطوطة الانكليزية إلى العربية على يد أحد المتمكنين من مفاهيم العلوم الاجتماعية ومن اللغتين على حد سواء وبشهادة شرابي نفسه وذلك في سنة ١٩٨٦. وتمَّ نشر هذا الكتاب في ١٩٨٧ في بيروت بعنوان: «البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر». وخص المؤلف هذا الكتاب بمقدمة مسهبة تكشف الجو الفكري العام الذي انبثق عنه الكتاب والخطوات العملية التي سبقت ظهوره. ولم يظهر النص الإنكليزي الذي صدر عن جامعة أوكسفورد إلا في العام التالي ١٩٨٨. والمفاجأة أن الكتاب نفسه صدر مرة ثانية بالعربية وبعنوان جديد هو: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» وبترجمة جديدة عن نسخة أوكسفورد، وبمقدمة جديدة للمؤلف مختصرة جداً تفتقر للحرارة التي تميزت بها المقدمة في الترجمة الأولى، ولم يُشِرْ فيها المؤلف - كما المترجم في مقدمته - إلى هذه الترجمة مع أن ثمة ما يوحي بها. ولا تختلف الترجمتان، إلا فيما ندر. لذلك سنعتمد على الترجمة الأولى: «البنية البطركية» في شرحنا لمفهوم البنية البطركية ومرتكزاتها وتجلياتها. وفي حال الاعتماد على الترجمة الثانية سنشير إلى ذلك في حينه.

البنية البطركية

المفهوم

فيما سبق، تتبّعنا تطور مفهوم البنية البطركية منذ بدايات كتابات شرابي السياسية المتعلقة بالعلاقات العربية الإسرائيلية والمقاومة الفلسطينية، وانتقالها إلى مستوى النقد الحضاري للمجتمع العربي، وتكونت لدينا فكرة عامة عن مفهوم البنية البطركية. ولكنه لم يصل إلى مرحلة التحديد كمفهوم متداول ومتعارف عليه. من هنا تكمن أهمية الكتابات اللاحقة التي تحدّد هذا المفهوم وتبيِّن مرتكزاته الأساسية وتجلياته في كافة العناصر المشكلة لبنية المجتمع العربي.

يتحرّج شرابي من تعريف المجتمع البطركي الحديث بداية، ويعتبر أن أي شرح له كمفهوم يعرضه لخطر الاختزال (١٩٨٧، ٩) وينتقص من مضمونه (١٩٩٢، ٢١). ويعتبره مفهوماً ذا أوجه

متعددة؛ فهو في آن مقولة تحليلية ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة تشير إلى بنى اجتماعية كلية، وأخرى جزئية. وهو يشكل ظاهرة تشتق معناها من مفهومين يكوّنانها هما: الحداثة والنظام البطركي (١٩٨٧، ١٩). ومع ذلك فهو يحدد مفهوم المجتمع البطركي الحديث بما يلي: «إنه كيان اجتماعي غير مجدٍ يتسم بطابع مؤقت وبأشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة... ويتّسم بكثير من عدم الاستقرار وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه... بوصفه كياناً تاريخياً عينياً تبلور بتأثير قوى فاعلة داخلية وخارجية» (١٩٨٧، ٢٠). وفي هذا المجتمع ينشأ النظام البطركي «الذي يحكم حياة الفرد... فيخضع فيه... إلى نظام واحد بأشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة والوحدة والإرادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب» (١٩٩٠، ٩٠).

يربط شرابي الإحاطة بمفهوم البنية البطركية في صورتها المحدثة بفهم آلية حركة المجتمع في عنصريه الأساسيين: النظام البطركي القديم (التقليدي) والتبعية للغرب. فهي نتيجة تلقيح بين المجتمع البطركي التقليدي وهيمنة أوروبا الحديثة؛ أي مجتمع بطركي ملقح بالحداثة، لأن علاقات التبعية لا يمكن أن تنتج مجتمعاً حديثاً. وبالتالي فإن البنية البطركية المستحدثة هي نتيجة تفاعل المجتمع البطركي التقليدي مع الهيمنة الأوروبية القائمة على الحداثة من حيث هي قطيعة معرفية مع كل ما يمثله المجتمع الغربي التقليدي، وهي تتميّز باستمراريتها التاريخية كإمتداد للبنية البطركية التقليدية. وما يسمى بعصر النهضة - حسب شرابي - ما هو إلا عنصر ساهم بإعادة تشكيل البنى والعلاقات البطركية وتعزيزها بإضفاء أشكال ومظاهر «حديثة» عليها (١٩٨٧، ٢٠). ولذلك لم يشكل عصر النهضة انقطاعاً ثقافياً عن الماضي، ولم يتجاوز البنى الموروثة في ميدان الفكر والتنظيم الاجتماعي، وفشل في فهم ماهية الحداثة فهماً صحيحاً (١٩٨٧، ٢٢).

لم يكتف شرابي باعتبار المجتمع البطركي الحديث مجرد امتداد للبنية البطركية التقليدية بلباس الحداثة، بل أظهر مفاصل الخلل الأساسية في هذا المجتمع؛ فهو متخلف اقتصادياً، ويعاني من عجز دائم ومستمر، ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي اللذين تتسم بهما البنية الاجتماعية الحديثة مع أنه يتمتع بجميع مظاهر الحداثة الأخرى. والنشاط في هذا السياق يؤدي إلى مزيد من التخلف كمن يسير في الرمال المتحركة. أما على الصعيد الأمني، فتحكمه المخابرات ويديره القمع. وعلى الصعيد الاجتماعي: ضعف في الولاء الوطني مقابل الإرتماء في أحضان العائلة والقبيلة والطائفة المالكة لأدوات قمع خاصة بكل منها (١٩٨٧، ٢٢ - ٢٣).

أما بالنسبة لتبعية مفهوم البطركية للغرب، فلا يمكن أن يتبلور خارج إطار الحداثة، كما يقول شرابي. فالحداثة في الغرب ليست نتيجة قطع مع ماضي المجتمع الأوروبي التقليدي فحسب، بل هي أيضاً نتيجة هيمنة الغرب على المجتمعات التقليدية الموجودة خارجه، ومنها المجتمع العربي. فكانت الحصيلة مجتمعاً هجيناً ليس بالتقليدي الصرف ولا بالحديث. إنه مجتمع ملقح بالحداثة، أي بتعرضه للحداثة الغربية وهيمنتها انتقل من المجتمع البطركي التقليدي إلى المجتمع البطركي الحديث.

يتخذ شرابي موقعاً واضحاً ومحدداً في نظرته إلى المجتمع البطركي الحديث وتحليله له، وهو موقع الحداثة. فهي بنظره أنجع السبل لمقاربة البطركية وفهم معناها، لأن الحداثة هي النقيض الجدلي للبطركية، والحالة مكانها تاريخياً (١٩٨٧، ٣٠). وموقع الحداثة هذا، بالإضافة إلى كونه خارج المجتمع العربي مادياً، هو موقع فكري من حيث حركيّتها الخاصة، بمعنى أن الحداثة «جدلية على مستوى الفكر وثورية على مستوى الممارسة» (١٩٨٧، ٣٢). ويخلص شرابي إلى توضيح مفهوم البنية البطركية المحدثة (أو الحديثة) في علاقاتها مع الخارج في ظل التبعية أي «أن هناك عاملاً خارجياً يفعل في سياق تطور داخلي فيحدث فيه تحولاً. وما أن تبدأ عملية التحديث حتى يصبح التطور الداخلي المستقل تطوراً مشوهاً، متخذاً شكل تجاذب بين النمو والتخلف. وليس التشوه الضمني في عملية التحديث نتيجة فشل داخلي فحسب، وإنما هو كذلك ناجم عن شيء آخر هو... جزئياً، الخلل في نجاح عملية التحديث، الناجمة عن تحقيق التحديث في إطار من التبعية والخضوع أدى إلى نظام بطركي حديث» (١٩٨٧، ٣٤).

المرتكزات

ترتكز البنية البطركية على ركيزتين اثنتين: القبيلة والعقيدة الدينية. أي نظام القرابة، والشريعة الدينية التي أعادت بناء صلة القرابة، ودعمت - حسب شرابي - العلاقات القائمة على السلطة البطركية (١٩٨٧، ٤٦).

يعني هذا عند شرابي أن المجتمع البطركي يتأسس، أولاً، على القبيلة من حيث هي نظام قرابي متكامل. وهو لا يزال يستمد قوة استمراره من هذا الأساس، ويستحيل فهم الطبيعة المميزة للبطركية العربية الحديثة دون فهم هذا الأساس والإحاطة بآلية تحركه. وتستمد البنية القبلية قوتها من العصبية، كما يقول شرابي (وابن خلدون قبله). والعصبية هذه تلعب دورها وتقوم بوظيفتها على مستويين في ثنائية لا تنفصم: الأنا والآخر؛ من مستوى الأسرة - العلاقة بين الأشقاء - إلى مستوى دار السلام/ دار الحرب.

والعصبية هنا هي الإلتحام بالنسب كما جاءت على لسان ابن خلدون[٦]، وتمثل التجاذب القائم على روابط الدم التي تتقدم على أي رابط آخر (١٩٨٧، ٤٠). والأساس القبلي هذا يقوم بوظيفة أساسية تستجيب لحاجات الفرد وتبقيه مقيداً في ولائه له. وهذا الولاء يعتبر عن نفسه ضمن إطار العائلة والقبيلة والطائفة بشكل مغاير تماماً للتعبير خارجه. لذلك فإن التغير الذي أصاب بنى المجتمع والدولة بقي قاصراً عن الوصول إلى البنى الاجتماعية التقليدية في الأساس. فالولاءان القبلي والديني بقيا مسيطرين ولم يستطع أي ولاء آخر الحلول محلهما أو طرح نفسه كبديل (١٩٨٧، ٤٠).

يرد شرابي سبب محافظة القبيلة على نفسها إلى قدرتها على إبقاء تماهي الفرد في قبيلته قائماً لما تقوم به من حماية له على كافة المستويات، بحيث تندمج شخصية الفرد في شخصية الجماعة فعلاً. وعظمة الإنجاز السياسي الذي حققه الإسلام - بشخص الرسول - هو، بالإضافة إلى دمج الروابط القبلية في رابطة واحدة جامعة هي الإسلام، تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة هناك ودمجها في بنية المجتمع الإسلامي الجديد. «وهكذا أصبحت الأمة الإسلامية قبيلة كبرى» (١٩٨٧، ٤٠). واتخذت كلمة الخضوع معناها المتجدد وهو الخضوع للأمة - القبيلة ولرمزها: الله. هذه هي الركيزة الثانية للبنية البطركية للمجتمع العربي - الإسلامي.

تتبع شرابي المراحل التي مرت بها البنية البطركية للمجتمع العربي

لا يفرق شرابي بين الذين مشوا في ركاب الغرب وبين الحركات الإسلامية.

ـ الإسلامي منذ ما قبل الإسلام (العصر الجاهلي) وصولاً إلى عصر البطركية المستحدثة. وتميزت كل مرحلة عن سابقتها بنمط حياة تدرج من البدوي إلى التقليدي والسابق على الحديث والحديث. إلا أن جميع هذه المراحل وأنماط الحياة الملازمة لكل منها لم تخرج عن أسسها الاجتماعية، أي الهوية الدينية والأثنية القائمة على العصبية القبلية وإن كانت أسسها الجغرافية متغيرة بتغير المراحل وأنواع الحكم فيها (١٩٨٧، ٥٨).

يعطي شرابي الأهمية القصوى للبنية البطركية التي تسم المجتمع العربي بميسمها في تفسيره للتغيرات العميقة الحاصلة على المستويين الديني، والاجتماعي ـ السياسي، أي الإسلام أولاً، ومن ثم القومية العربية. الإسلام الذي سعى إلى إبدال الرابط القبلي برابط «الأمة» الإسلامي، والقومية العربية التي سعت عن طريق إيديولوجيا علمانية إلى إبدال الرابطين القبلي والديني بالرابط الوطني. وفي الحركتين أثبت النظام البطركي مقاومته للتغيير، وبقي حجر الزاوية في تكوين الأمة بالمعنيين الديني والقومي على السواء (١٩٨٧، ٥٨). فالبنية القبلية كانت عماد الدعوة الإسلامية. والبعد القبلي كان من العناصر الأساسية، إلى جانب البعد الديني في تكوين المفهوم العلماني لتعبير الأمة كما دعت إليه القومية العربية. مما يفسر[٧] كما يقول شرابي: «الإزدواجية القائمة في صلب التفكير القومي وممارساته في عصرنا هذا» (١٩٨٧، ٥٨).

اللغة الفصحى خطاب البنية البطركية.

ساهمت المراحل السياسية وأنماط الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية على تثبيت دعائم البنية البطركية التي كيفت التغيرات على المستوى السياسي ـ الاقتصادي لإعادة إنتاج السلطة البطركية القائمة على علاقات القرابة والنظام القبلي. وكانت الفترة العثمانية حاسمة في التطور الاجتماعي والسياسي للنظام البطركي. ففي هذه الفترة انتقلت البنية البطركية من حالتها التقليدية إلى حالتها المستحدثة (١٩٨٧، ٦٠). وتمت هذه النقلة بسبب المواجهة المباشرة بين المجتمع العربي ببنيته التقليدية والمجتمع الغربي الحديث الذي بدأ سيطرته نتيجة ضعف السلطنة العثمانية.

استمدت البنية البطركية المستحدثة عناصر قوتها الجديدة، حسب شرابي، من المجابهة العربية ـ الأوروبية التي ولّدت تناقضاً عميقاً بين نموذجين: علماني (غربي) وتقليدي (إسلامي). ونتج عن العلاقة الجدلية بينهما نموذج هجين لا هو بالحديث ولا بالتقليدي ولكنه تقليدي ملقح بالحداثة وفي حالة تبعية للغرب لم تؤدِّ الأحداث اللاحقة إلى تخطيها، ولا إلى قيام الوحدة العربية. بل إلى التجزئة وإلى محاكاة الغرب: من الإدارة إلى القضاء والجيش والتربية. وكان حضور الغرب أمراً واقعاً في نمط الحياة اليومية حتى في الأماكن التي لم يستطع الاستعمار المباشر الوصول إليها (١٩٨٧، ٦٤).

ولم يكن الأمر على مستوى التنظيم السياسي بأحسن حالاً. فالعلاقة مع الغرب هي التي صاغت هذا التنظيم سلبية كانت أو إيجابية. وتجسدت على المستوى الرسمي «سلطنات» أشبه ما تكون بالقلاع المحصنة ذات بنية تتصف بالهيمنة المطلقة تخولها السيطرة الكلية على كافة القطاعات مما خولها القيام بدور تحديث المجتمع، وهو الدور المقابل للبرجوازية في أوروبا في مطلع العصر الصناعي (١٩٨٧، ٦٥).

يرصد شرابي التحولات التي طرأت على البنية البطركية في عصر الاستعمار، فإذا هو مثبت لها ومدعِّم لسيطرتها في الداخل من خلال تبعيتها وخضوعها للخارج المستعمر. والتحديث الذي يشكل أهم هذه التحولات، حصل على المستويين العسكري والإداري مما ساهم في تعزيز هذه البنية بتكييف التحديث لتدعيم عناصرها الأساسية بخلق أشكال ومؤسسات جديدة مبنية على نماذج وأنظمة غربية وبوساطة عناصر من النخبة المحلية المطبوعة بالطابع الغربي (١٩٨٧، ٦٩). وعليه، ينظر شرابي إلى النهضة العربية من هذا المنظار. ولا يراها ظاهرة مستقلة بل نمطاً مميزاً «من التطور الناجم عن التفاعل بين النظام البطركي والحداثة في إطار من السيطرة والتبعية... والعالم العربي تحول إلى مجتمع، نتيجة التأثير الأوروبي، مشوه ومبتور» (١٩٨٧، ٧٢).

لا يفرّق شرابي بين الذين مشوا في ركاب الغرب وفي إطار من الخضوع والتبعية وبين الحركات الإسلامية التي تمثل الجانب المعاكس للطابع الغربي. ويعتبر هذه الحركات مجرد ردة فعل ونتيجة من نتائج العهد الامبريالي (١٩٨٧، ٧٥). وتمثلت ردة الفعل هذه بحركة إسلامية أصولية ونزعة إصلاحية ليبرالية إلى جانب الحركة الإصلاحية العلمانية. وتشكل بمجموعها أشكالاً وتغيرات من ضمن المجتمع البطركي. وجميعها «تمثل الجهود المبذولة لمعالجة مشكلة الحداثة داخل إطار الامبريالية» (١٩٨٧، ٧٦).

يصل شرابي في تحليله لعلاقة الاستعمار بالمجتمع العربي إلى

توضيح سبب عدم نشوء أية حركة راديكالية حديثة بالمعنى الصحيح، وعدم التطور الديموقراطي. وذلك لأن الامبريالية دعمت السلطة البطركية وحدثتها من خلال إعادة تنظيم الحياة السياسية وتجزئة العالم العربي (١٩٨٧، ٧٨). مما يعني تعاوناً موضوعياً بين النظام البطركي والامبريالية لمنع نشوء حركة راديكالية حقيقية في المجتمع العربي. هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الثقافي، فإن استعمار النفوس كان له الأثر العميق على تركيب النظام البطركي فاق أي أثر آخر. فالمجتمع البطركي مضطر إلى تبني نماذج أوروبية من موقع الخضوع والتبعية مما يفسر عدم التوازن والانسجام في الثقافة البطركية التي تتلبس الحداثة ويفسر ما فيها من زيف في العلم والتدين والسياسة، وما تعانيه من عجز عملي وفني وتقني، وما تتسم به من بعد عن الحداثة الحقيقية والتحرر الذاتي الأصيل» (١٩٨٧، ٧٩).

التجليات

المقصود بالتجليات تلك النشاطات والمهارسات التي تقوم بها البنية البطركية للمحافظة على توازنها الداخلي وعلى انسجامها الذاتي من خلال انسجام عناصرها كافة. وأهم هذه التجليات ما يظهر على مستويات السلطة والولاء، الخطاب واللغة، والمرأة.

على مستوى السلطة والولاء تتأسس السلطة البطركية على سلطة الأب في العائلة وتتمدد في اتجاهات دائرية تحكمها ثنائية الهيمنة/ الخضوع. فالعائلة البطركية، عند شرابي، هي الأصل والنموذج لجميع أشكال المجتمع البطركي (١٩٨٧، ٤٩). وينطلق في تحليله لمسألة السلطة البطركية من الخاص ـ العائلة ـ إلى العام ـ المجتمع ـ من خلال تحليل نمطين من القيم والتنظيم الاجتماعي متقابلين: الخضوع والطاعة/ الاحترام المتبادل والعدل. ويستمد عناصر تحليله النظرية من المدرستين الماركسية والتحليلية النفسية ليتوصل إلى نتيجة مفادها أن الاحترام الوحيد الطرف، وهي علاقة الإبن بالأب أو علاقة صاحب المقام الأدنى بصاحب المقام الأعلى، يولد أخلاق الطاعة المتميزة بالخضوع بالمقارنة مع المفهوم النقيض ـ الغربي المولِّد لأخلاق الحرية والشعور بالعدل والمساواة (١٩٨٧، ٥٢). والنتيجة التي يتوصل إليها شرابي هي أن العائلة في تركيبها، تواصل غرس القيم والمواقف الذهنية التي تتصف بها التبعية (١٩٨٧، ٥٣). وتلبي احتياجات المجتمع البطركي تقليدياً كان أو حديثاً. وتعزز نظام الرعاية والولاء الشخصي وتضمن استمرار السلطة ذات الطابع البطركي (١٩٨٧، ٥٤).

تتدرج السلطة من العائلة إلى القبيلة والجماعة الإثنية والدينية في الإتجاه نفسه. وتتعزز هذه السلطة من خلال العمل الدائم على ربط مصير الفرد بمصير الجماعة بما تقدمه هذه الأخيرة من الحماية والدعم للفرد. فيتعزّز موقعه بانتمائه للجماعة وتتعزّز هي بهذا الإنتماء: الفرد للكل والكل للفرد. في هذا الإطار من الخضوع والتبعية لا مكان لمفهوم العقد الاجتماعي ولا روادع للقوة الفردية لرأس الجماعة (شيخ القبيلة، الزعيم...) إلا القوة المادية والدين. والقانون في خدمة الوضع القائم (العرف). ولكن هذا الوضع القائم تعرض للتغير تاريخياً، ولم تعد الظروف الاجتماعية التي أفرزت نوعاً محدداً من الرعاية والولاء، والتماسك الاجتماعي للمجتمع البطركي التقليدي قادرة على الاستجابة لمتطلبات المجتمع البطركي الحديث الذي يحاول، وهذه من صفاته الأولى، أن يجابه العالم الحديث ومواكبة التطور التاريخي ويفشل في هذه المحاولة (١٩٨٧، ٥٦).

على مستوى اللغة والخطاب، احصر ما في مقولة البنية البطركية عند شرابي تحليله لمسألة اللغة والخطاب فيها. فهو يعتبر أن اللغة الفصحى هي خطاب البنية البطركية التي تحاول أن تصوغ سبل المعرفة والوعي بالذات. وهي حصيلة خطاب البنية البطركية الحديثة؛ أي استعمال لغة بطركية تقليدية في التعبير عن خطاب بنية بطركية حديثة. والنتيجة، انفصام على مستوى اللغة: فصحى/ عامية، وانفصام وتمويه على مستوى الإدراك والوعي. وتكريس للهيمنة الثقافية لمتملكي ناصية اللغة (١٩٨٧، ٨١).

ينطلق شرابي من القول أن البنية البطركية تحافظ على تماسكها الداخلي وعلى انسجام عناصرها بخطابها المتشكل من اللغة العربية الفصحى التي تحدد الفكر العربي بما أن الفكر، بعامة، محدود باللغة (١٩٨٧، ٨١). وينتج عن هذا القول أن محدودية اللغة تؤدي إلى محدودية الفكر. مما يعني وجود علاقة من طرف واحد، طرف اللغة. والعقل في حالة انفعال دائم باللغة ولا يفعل فيها بطريقة من الطرق. ولكن شرابي يستدرك ويقول أن الخروج من مأزق السلطة البطركية يمر بالقضاء على هيمنة اللغة الفصحى وكسر قوالبها الجامدة وإبدالها بلغة نقدية حديثة متفاعلة مع عناصر التفكير الغربي ومواجهة له في الوقت نفسه.

يواجه شرابي اللغة العربية الفصحى من حيث هي محدِّدة الشكل والمحتوى لتربية الطفل، والمحافظة على الأعراف التربوية السائدة في المجتمع وخصوصاً من خلال النص الديني المحفوظ دون فهم، والقامعة لحس التساؤل والفهم عنده، والمنمّية لديه حس تمثل القيم السائدة والإتباع (١٩٨٧، ٨١). وتستمد هذه اللغة قوتها وهيمنتها ليس فقط من السلطة أو القوة، بل من تركيبها ذاته أيضاً من حيث هي أداة تشجيع البلاغة على حساب الحوار. لذلك فخطابها أحادي الجانب، لا حواري، تمثل الحقيقة المطلقة. ينفي الآخر لأنه مرتكز أولاً وأخيراً على الوحي (١٩٨٧، ٨٣).

ولكن اللغة البطركية (الفصحى) لا تتأبّد في قوالبها الجامدة وهيمنتها على الفكر في المجتمع البطركي الحديث طالما أن الفكر دينامي في طبيعته وخصوصاً في مسألة تفاعله مع اللغة. وهذا ما جعل شرابي ينتقل من مجال محدودية الفكر باللغة، إلى مجال القصور الفكري عن توليد المصطلحات وإعادة الترميز التي يوحي بها غنى اللغة العربية الفصحى. ويعني هذا أن التفاعل بين اللغة والفكر هو الذي يغني اللغة ويضعها في قلب العصر، وهو الذي يغني الفكر بالإدراك الضمني «للسياق الثقافي والوحدة القائمة في بنية المفهومات والمقولات والرموز اللغوية» (١٩٨٧، ٨٥). وبدون هذا الغنى اللغوي والفكري نفشل، كما يقول شرابي، في النفاذ إلى صلب النص الثقافي الغربي وتمثله تمثلاً شاملاً.

يؤكد شرابي أن إمكانية التغيير حاصلة على مستوى الفكر الذي اعتمد على خطاب نقدي حديث عصي على الفهم ليس على مستوى القارىء العادي فحسب، بل على مستوى مثقفي المجتمع البطركي الحديث (١٩٨٧، ١٠٩). وهذا يعني أن الخطاب الجديد هو نتيجة وعي جديد على صعيد الفكر كما هو سببه في الوقت عينه. وبواسطته، وبعد أن يصير جديراً بالنفاذ إلى قلب النص الثقافي الغربي وبتمثله، تتم المواجهة مع الخطاب الغربي من موقع الند للندّ ويتفاعل معه بمواجهة نقدية وعلى قدم المساواة.

من أين يستمد أهل الخطاب النقدي الحديث عناصر تفكيرهم

(١) للتفصيل حول موضوع استشراق ونظرة المفكرين الغربيين إلى الشرق، وخصوصاً العالم العربي اسلامي أنظر:
ـ ادوارد سعيد، الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية، ترجمة كمال أبو ديب ١٩٨١، بيروت، ٣٦٦ ص.

(٢) هشام شرابي:
١٩٧٨ ـ الجمر والرماد، دار الطليعة، بيروت، ص ١٧. وسنثبت في متن الدراسة مؤلف شرابي مرموزاً إليه بسنة نشره مع رقم الصفحة وتوضع هنا مؤلفاته حسب سنة صدورها، والمستعملة في الدراسة فقط.
١٩٧٠ ـ المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأميركا، دارالنهار للنشر، بيروت، ٢٣٨ ص.
١٩٧١ ـ المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٦٢ ص.
١٩٧٧ ـ مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (الأولى ١٩٧٥)، بيروت، ١٥٤ ص.
١٩٨٧ ـ البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ١٤٤ ص.
١٩٩٠ ـ النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٠٤ ص.
١٩٩٢ ـ النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٨٢ ص.

(٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، ٤٧٩ ص. وهذا الكتاب نشر أولاً بالانكليزية عن دار جامعة أوكسفورد.

(٤) تتجلى نظرة شرابي استشراقية بأوضح مظاهرها في تحليله لموقف المسيحيين من عملية الاصلاح. فهو موقف عقلاني نقدي. وهو يعتبر أن العقلانية المسيحية فشلت في شرح موقفها وفي توضيح مضاعفاته العقلانية في صورة محددة. ويرد شرابي ذلك إلى فشل في التوجه لا إلى خلل في «تركيب» هذه العقلانية التي هي حسب ظني موقف مأخوذ على أنه في مواجهة المسلم وليس بمعزل عنه. فالاستعارة هنا من الغرب ليست اقتناعاً مطلقاً بمنطقه

وإلى أين تمتد جذور وعيهم الجديد؟

يقرر شرابي أنهم يستمدون عناصر تفكيرهم وأدوات إنتاجهم من الغرب، من الثقافتين اللاتينية والإنكلوساكسونية، وينتجون باللغات الأجنبية، لأن بعضهم لا يتقن العربية، ومعظمهم لا ينتج بها، وأكثريتهم مغتربون اندمجوا كلياً في بيئتهم الغربية دون أن يخسروا هويتهم. ومتيقنون من أنهم يرون مشاكل مجتمعهم الأم من خارج (أو من فوق) أكثر مما لو كانوا في الداخل. ويستطيعون معالجتها (نظرياً) على عكس الموجودين في الداخل المحدودين بالظروف والأوضاع التي يعيشون فيها بما تضعه من حدود على حرية التفكير والنقد (١٩٨٧، ١١٠). لذلك يعتبر شرابي أن «لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الأبوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية تتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد» (١٩٩٠، ٢١). وبهذا يحل شرابي المشكلة: مفكرون مغتربون يفكرون بلغة أجنبية وينتجون بها، وإنتاج بهذه الطريقة نقدي وحر لأنه صادر من الخارج ضد مجتمع مهيمن بسلطته البطركية، وبمفكرين «محليين» يعيشون حالة من التوتر الداخلي الناتج عن صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها، ولغة تلجم هذا الفكر وتقيده. ويتجسد هذا التوتر «بفكر يفكر بلغة أجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى» (١٩٩٠، ٨٦). وفي الحالتين «استعارة» غربية لفكر تجاوز اهتماماتنا ومشاكلنا، وبلغة أجنبية تُستعمل لتطوير لغتنا العربية مع أن أكثر هؤلاء لا يجيدونها. وفي حال إجادتها يبقى المنتجون بها أسرى تقليدية اللغة الفصحى بما أنهم أسرى البنية البطركية الحديثة.

على مستوى المرأة، تتجلى البنية البطركية بأوضح مظاهرها في علاقتها مع المرأة. ويعتبر شرابي أن المرأة الخانعة هي ركيزة النظام البطركي وجميع مظاهره الأبوية. ولأنها كذلك، فإن البنية البطركية تحافظ على هذه الركيزة بسلطتها، وتستمد استمرارية شرعيتها من قدرتها الفائقة على تأمين استمرار القيم والعلاقات التي تقوم عليها (١٩٨٧، ٩). ولا إمكان للتغيير في ظل خنوع المرأة وعجزها عن قول «لا». لذلك فإن المرأة هي القنبلة الموقوتة في صميم هذه البنية، إذ عندما يتغير وعيها وتصبح قادرة على الرفض والمقاومة تتزعزع أسس النظام وتتخلخل شرعية سلطته وتتفكك بنيته. فتحرير المرأة شرط لتحرير المجتمع.

تحمي البنية البطركية نفسها ضدأي إمكانية للتغيير، فكيف إذا كان هذا التغيير ناتجاً عن تحرر المرأة؟

تمارس البنية البطركية، من حيث هي نظام فكري وسياسي واجتماعي، لتأمين هذه الحماية، سلطة القمع والهيمنة، تارة باسم الإصلاح الذي يركز على بعض القضايا الرئيسة المتصلة بوضع المرأة في المجتمع دون معالجة المشكلات الرئيسة التي كانت متداخلة مع قضايا أخرى دينية وشرعية، وتارة أخرى باسم المحافظة على التراث والتقليد. فيتم تسويغ الوضع القائم ومقاومة التغيير. وفي الحالتين نظرة متصلبة ومنحازة إلى الرجل ومقيِّدة للمرأة. فيظهر المجتمع البطركي الحديث، نتيجة لذلك، منفصماً في علاقته مع المرأة، فهو مأخوذ بها داخلياً لما تعنيه من الناحية الجنسية، ومتجاهل لها خارجياً كأن الجنس غير موجود (١٩٨٧، ٤٤).

لم يكتف شرابي بتحليل البنية البطركية ورصد تكوّنها وتفكيك عناصرها في المجتمع العربي، كما نكتفي نحن بإظهارها في هذه الدراسة، بل تجاوز ذلك إلى نقدها وإظهار السبل الآيلة إلى تغييرها بالتغيير في عناصرها المشكِّلة لها وخصوصاً على مستوى الخطاب واللغة ومسألة المرأة وتربية الطفل. وقد استنتج أن البنية البطركية الحديثة ما هي إلا إعادة تشكيل البنية البطركية التقليدية بإدخال عناصر التغير على مستوى الدولة والسلطة في خدمة هذه البنية دون التوصل إلى البنى الاجتماعية. ويتساءل: بعدما عجزت الحركات التحديثية في نقل البنية البطركية التقليدية إلى عصر الحداثة فأوصلته إلى البنية البطركية الحديثة؛ هل باستطاعة الحركات الإسلامية الأصولية أن ترد هذه البنية البطركية الحديثة إلى أصولها التقليدية؟ ويجيب شرابي بالقول ان أي انتصار تحرزه الحركة الأصولية «ينبيء بتقويض بنية هذا المجتمع البطركي الحديث، بالسير في اتجاه معاكس يؤدي إلى إعادة بناء مجتمع بطركي تقليدي أو قديم» (١٩٨٧، ١٣٣). ولكنه يستدرك ويقول ان انتصاراً كهذا قد يبقي على المجتمع البطركي الحديث ويعزز ما فيه من قيم وممارسات ومؤسسات باعثة على الشلل والجمود (١٩٨٧، ١٣٤)، فالتاريخ لا يعود إلى الوراء. والموقف الجذري الصحيح يكمن في المشروع النقدي الحضاري العلماني الذي يتمثل في رفض التوقف عندما يسمى حقوق المرأة أو تربية الطفل أو غير ذلك والنظر إلى المسألة نظرة جديدة «بحيث يتم تجاوز الإنفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع كخطوة أساسية تمكّن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث» (١٩٩٠، ٩٩).

وهذه النظرة الجديدة ما هي إلا النقد الجذري والذاتي الذي هو الشرط الأول للقضاء على الخطاب البطركي الحديث وعلى الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي ينبثق منها ويعبر عنها وبالتالي لتمهيد الطريق لنشوء الحداثة. □

وطريقة نظرته إلى الأمور، بل هي للقيام بوظيفة محددة وإيديولوجية مقابل «الآخر» المسلم. وعند انتفاء الحاجة إلى ما يرمز إلى الغرب يعود الشرقي (أو العربي) المسيحي والمسلم إلى البنية الذهنية الواحدة. لذلك فإن قول شرابي بأن الصدام سيكون حتمياً بين المسيحيين المتنورين والمسلمين اصلاحيين لو جهروا بآرائهم لم يقترب من الحقيقة لأن لا آراء لهم يخبئونها خارج الموقع المقابل للمسلمين. وهم بالتالي لم يكونوا على هذا المستوى العلماني الذي يقصده شرابي. وما حصل بعد ذلك دليل على ما نقول.

ـ أنظر شرابي، المثقفون العرب والغرب، مذكور سابقاً، ص ٧٢ ـ ٧٣ وما بعدهما.

(٥) هذا الكلام يضمر تبريراً لهجرته في الوقت الذي كان «أبوه سعادة» يواجه الموت. هذا التبرير يفصح عن عقدة ذنب لا يزال يعاني منها شرابي، وهو مبثوث في مقدمات أكثر الكتب التي نشرت بالعربية مثل: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الجمر والرماد، والبنية البطركية. ولكن شرابي أجاد بتحليل بنية النظام البطركي وطبقه على نفسه بتفسيره لسلوكه على أنه سلوك الابن تجاه الأب لمن هم أرفع منه منزلة اجتماعية أو سياسية أو أكاديمية، كما نظرة الأبوة منه لمن هم أدنى منه على المستويات نفسها. ويعتبر أن سلوك الآخرين هو بالضرورة سلوكه هو. وهذا السلوك النقدي المنطلق من الذات يعطي مصداقية أكثر في تحليل الواقع الاجتماعي الذي انتمى إليه وإن كان بمنظار عصري سلطه عليه من خارج.

(٦) لم يخرج شرابي في مفهومه للعصبية عن المفهوم الذي أعطاه لها ابن خلدون من حيث هي النعرة على ذوي القربى والالتحام بالنسب. أنظر في هذا الخصوص:

ـ ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، د. ت.، ص: ١٤١.

(٧) في الترجمة الجديدة لكتاب البنية البطركية والمعنونة: «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي» (١٩٩٢) يتخلى شرابي عن التقرير في هذه المسألة ويقول في إطار الظن: «ولربما فسرت هذه الحقيقة الازدواجية القائمة في صلب الحركة القومية العربية منذ نشأتها».

ـ المصدر المذكور، ص: ٧٠.

ارتباكات

مفتاح العماري

شاعر من ليبيا

١ ـ ضحك

■ من الظلمة الحارّة
حيث لا شيء يفضي إلى شيء
ولا أحد يعرف أحداً
يطيبُ لي أن أهنىء الأرغفة التي
تجهل الأفق
الحدائق التي يعوزها الخيال
المقاهي التي لا تنتظر أحداً.
معلّقاً
هذه التي في ظلي ربما هي الشمس

أنا صاحب الحقيبة الحدباء
والحذاء الأجرب
يدي ملح خيالي
عيني ضوء المدى.
معلّقاً
ثرثارٌ خيالي ربما
حين أرمي طلقة الشعر أبعد من مرمى الوهم
وأغمسُ أصابعي في حبر الرؤية
وأفترضُ حرباً طويلة المدى
لأجل ضحكة في السرير
وفي آخر الأغنية
أحتسي كأساً من عصير الفوضى
وأقود جيشاً من الصعاليك
لغزو الفضاء.

٢ ـ مقامات

وقفوا
لأننا كنّا الأرض
وسقطوا
لأننا صرنا الفراغ.

❊

محوتُ في أول الوقت
ظرف المكان
وفي
أول الأرض
فعل الزمان.

❊

لأجل امرأة تكفي لمعرفة اللّه
أغلقُ الليل عليّ.
معذرةً أيها الأصدقاء
لا بدّ لي أن أفترض ألعابي. □

جمال الغيطاني

مجهولة



■ هل أخطأت؟ فلأحاول مرة أخرى.

بجهاز الهاتف مفاتيح عديدة. أحدها يحتفظ بالرقم الأخير، فقط.. ضغطة أصبع. رحت أتطلع منتظراً انتهاء التكتكات الخفيفة. مرة أخرى جاءني صوتها المتمهل، البطيء، المتعب الجامد إلى حد ما. صوتها الصادر من المسكن، من البيت، من الشقة التي أحتفظ بكافة مفاتيحها معي.

لم تنتظر إبدائي للدهشة والغضب. إنما راحت تواصل حديثاً بدأته منذ فترة لا أدري مقدارها، عن معارفها في الأجهزة التنفيذية والقيادات الشعبية، بل.. والسياسية. من خلالهم يمكن حل العديد من المشاكل. ان كلمتها عندهم مصدقة تماماً، يستجيبون لها على الفور.

في لحظة خيل إليّ أنني أصغي إلى شريط مسجل. ثمّة صلهى يشبه هذا الفراغ غير المحسوس المنبعث من الأصوات المسجلة. في لحظة كدت أنسى أنه صادر من مسكن شقيقتي، من الهاتف المستقر فوق المكتب المواجه للنافذة العريضة، عندما تيقنت وأتاني خوف مفاجىء. أمر غريب، غير متوقع. الثانية عشرة والربع الآن.

أحتاج إلى ساعة حتى أصل لأقف على حقيقة الوضع. وضعت سماعة الهاتف منهياً المكالمة من جانبي. رحت أتخيل الشقة البعيدة، المغلقة، فوق ثلاث، صالة فسيحة، خاوية إلّا من بعض الصحف القديمة التي لم تتخلص شقيقتي منها قبل سفرها مع زوجها. عندما أفتح الباب تفاجئني رائحة الأماكن المغلقة. أكاد من ثقلها أرى قوامها في الفراغ. أسرع بالدخول، أعيد مفاتيح الكهرباء إلى موضعها، أفتح النوافذ المتقابلة، ينفذ الهواء. لا أدري.. هل تتبدد الرائحة أو أنني أعتادها فلا أشمها، لكنني في كل الأحوال لا أرغب استنشاقها. متى سمعت صوتها أول مرة؟

لا يمكنني التحديد، ربما جرى ذلك أثناء زيارتي الأولى أو الثانية، كنت أعمل على ما أوصتني أختي به. فتح النوافذ، خاصة الشرقة، أدير المذياع بصوت مرتفع. ايحاء لآخرين مجهولين أن الحياة لم تنقطع. وأن ثمة تواجداً قائم. إن البيت عليه رجل. رغم أنه لا يحوي إلّا قطعاً قليلة من الأثاث. ما يحويه المطبخ عدا الثلاجة التي باعتها والغسالة الكهربائية قديمة الطراز، ومذياع صغير.

يخشى زوجها اقتحام اللصوص، أوصياني ألا أنقطع، أن أتردد بانتظام. في خطاباتهما سطور توصي بالذهاب، بالتأكد من اغلاق مفاتيح الغاز والكهرباء عند الانصراف، وصنابير المياه. أن أوصي البواب وأن أكرمه.

ربما أثناء زيارتي الثانية رنّ جرس الهاتف، تطلعت إليه، من يعرف بتواجدي؟ ربما أحد أصدقاء زوج أختي، أو إحدى صديقاتها تجهل بسفرهما، دفعت السماعة. فوجئت بصوتها.. أهلاً وسهلاً..

لن أنسى أول مرة، ايقاعه المتمهل. دلال الأنثى التي بلغت من العمر عتيا، قالت في البداية انها جارة قريبة، تسكن نفس الشارع. ضحكت، عمرها سبعة وستون عاماً..

ـ يعني مثل والدتك.. قلت مجاملاً، ودهشة عندي لا تخفى.. الله يعطيك العمر..

قالت إنها عجوز، لكنها نشيطة جداً. لها ماض طويل في خدمة المجتمع والنشاط السياسي. إنها راغبة في التعرف. ومناقشة أمور الحي. تودّ وضع خبرتها في خدمة البيئة التي تعيش فيها. لذلك بدأت بمن تتوسم فيهم الوعي..

حتى ذلك الحد كنت واثقاً أنها تقصد زوج شقيقتي. لا يعرف أحد بترددي إلى هنا إلا البواب، لا تربطني علاقة بأي من

سكان الناحية البعيدة عن مقر عملي ومنطقة سكني.

إنها عجوز، لا بد أنها تعاني فراغاً، وربما لديها مشروعات شتى، ولأنني لست مقيماً، ولا أعرف شيئاً عن مشاكل الضاحية، ولأنني لم التق بها. ولم أعرفها، لم أشأ أن أوضح لها هذا كله. لم أهتم. إجاباتي مختصرة تعكس رغبتي في انهاء الحوار. لم أفكر كثيراً في دوافعها. ما قالته، وإن توقفت عند ضحكتها الأخيرة. فيها سخرية، وقاحة ما!

في الأسبوع التالي، بمجرد انتهائي من فتح الباب بدأ رنين الهاتف، أسرعت. لم التقط أنفاسي بعد من صعود السلم.

ـ أهلاً وسهلاً.. أهلاً..

قلتها باقتضاب مريب. قالت انها تأمل في عدم ازعاجي. لكنها تسعى دائماً إلى الناس الطيبين، الذين يمكنهم العطاء. قلت إنني استأذن لمدة دقيقة. كنت راغباً في فتح النوافذ، تجديد الهواء العطن، الراكد، بدون التصريح لها أنني وصلت للتو. وأن هناك ما يجب أن أفعله بمجرد دخولي. لكنها استمرت وكأنها لم تصغ، قالت ان الضاحية ظلت لسنوات هادئة جداً. بيوتها فسيحة تحيطها الحدائق، والشوارع تحفها الأشجار، كانت هناك فنادق مريحة فسيحة يقصدها الأثرياء، ليس من مصر فقط، ولكن من البلاد الأوروبية. أشهرها الفندق المطل على الشارع المؤدي إلى الحديقة اليابانية حوت حديقته أشجاراً نادرة بعضها من الصين. ونباتات أحضرها أصحابه من البرازيل واستراليا. زرعوها وتعهدوها حتى نمت وأينعت، كان المبنى مغطى تماماً بالنباتات الخضراء والزهور. ومساء كل أحد تعزف إحدى الفرق الموسيقية الموسيقى الكلاسيكية، وبعد العشاء تبدأ الموسيقى الراقصة..

تنهدت، قالت انه الزمن الرائق، الجميل، لكنها لا تريد أن تصدع رأسي بمثل هذه التفاصيل التي لا يعرفها إلا المعمرون هنا، ها.. العجائز مثلها، للأسف فسد كل شيء بعد أن قامت الثورة. بنوا المصانع، وجاء العمال والتلوث والزحام..

قالت إنها تنظف زجاج المناضد والمكتب واطارات الصور. تمسحها جيداً، لا تطيق أي ذرات غبار في المكان الذي تعيش فيه. لكن ماذا تفعل إزاء غبار الإسمنت المتساقط من السماء، بعد دقائق. دقائق فقط تفاجأ بالغبار يغطي الزجاج من جديد، حتى ليمكنها أن تكتب اسمها بوضوح خلال ذرات الإسمنت.

ـ تصور.. قلت ان هذا ضار لكن..

قالت مقاطعة أنها ترجو ألا تكون قد أزعجتني. لكنها على أية حال تتجاوز عمر أمي، مرة أخرى سمعت ضحكتها المختصرة، المستهزئة، قالت انها ستدخل إلى الموضوع مباشرة، بحكم تجربتها الطويلة في العمل السياسي تريد بدء مشروع يتبناه الرجال والنساء الذين يعرفون تماماً مواجع مجتمعاتهم. ستكون مسرورة إذا قبلت دعوتها.. قلت إن ذلك يسرني أيضاً.

اقالت انها تتطلع الى لقائي، إنها تدعوني إلى تناول الشاي مع عدد من الواعين بالموقف.

الأربعاء من كل أسبوع يوم حضوري، ظروف عملي تتيح لي فراغاً هذا اليوم. كنت أسعى ليس بدافع الاطمئنان. إنما رغبة مني في الانفراد، بعيداً عن زحام العمل ومشاكل العائلة، وثرثرة الأصدقاء، لاحظت أن ميلي إلى الانفراد ورغبتي في النأي عن الخلق تزايدا في السنوات الأخيرة، لكن هذه السيدة بدأت تؤرقني. كان الهاتف يبدأ الرنين أثناء صعودي السلم أو عند مجرد دخولي أو بعد انقضاء دقيقتين أو ثلاث. تبدأ اعتذارها، ثم تقول نفس الكلمات عن خبرتها الطويلة في العمل السياسي، عن جمال وهدوء الضاحية في الماضي قبل بناء المصانع، وظهور العمال، وتشويه الحياة..

كدت أوقن أنها تعرف مواعيد وصولي، ربما ترقبني بشكل ما يوم الأربعاء، قررت تغيير الوقت. بدأت التردد يوم الجمعة بدلاً من الأربعاء، أمضيت ساعة أصغي فيها إلى أصوات الحياة اليومية القادمة من الطريق، أبواق عربات، صيحات أطفال صغار، ضجيج متشابك الملامح، كنت أطيل النظر إلى ملامح الحياة التي كانت تفيض هنا قبل سفر شقيقي، لم أبدل موضع أي شيء، ملابس متناثرة، لعب ابنة أختي، منظار مكبر يخص زوجها. مجموعات من الصور. كأنهم خرجوا على عجل لغيبة قصيرة تقدر بساعات وليس بشهور. بعد اغلاق النوافذ ومفاتيح الكهرباء والغاز وصنابير المياه، قبل مغادرتي مباشرة، أثناء اتجاهي إلى الباب الرئيسي رن الجرس، أبديت خشونة في الرد. لكنها لم تعبأ. تحدثت مباشرة عن مشروعاتها التي قدمتها إلى القيادة السياسية، إعادة تشجير الشوارع، تخصيص لتر لبن لكل تلميذ في المرحلة الابتدائية، تعميم ارتداء القفازات في الشتاء حرصاً على الأيادي العاملة في المستقبل، مراقبة الباعة الجائلين خاصة باعة حمص الشام وغزل البنات.

تأففت وضجرت، لكنني لم أرغب إخبارها بانصرافي حتى لا أفصح عن بقاء الشقة خالية، تحملت حتى انتهت فجأة.

بدلت مواعيدي، لم أعد أخصص يوماً معيناً، لكنها لم تدعني أفلت، بل لاحظت أن ثمة توافقاً بين رنين الهاتف والأيام. في السبت تطلبني بمجرد عبور الباب، الاثنين بعد اغلاق النوافذ، الخميس قبل انصرافي بربع ساعة، الأحد بعد تشغيلي بشفاط الحمام، لكم سألت نفسي، لماذا لا ألزم الصمت؟ لماذا أسارع بالرد؟ ربما لأنني كنت راغباً في الوقوف على ما ورائها، لم تكن تعبأ برقتي أو خشونتي، أحياناً تجيب على أسئلة حادة، وأحياناً تمضي في الحديث لا مبالية، عن المواصلات، حفر الطرقات، العناية بتجارة الكتب القديمة، تنظيم حملات لجمع الملابس القديمة وتوزيعها على المحتاجين، الأدوية، المبيدات الحشرية، ثم تبدي قلقها لانتشار الفئران وقلة المعروض من مصايدها والسموم المقاومة لها.

لم أستطع ايقافها، أو تغيير مجرى الكلام، لم تجبني عندما سألتها عن عنوانها، ولا مكان الاجتماع الذي تقترحه للقاء وبنهاء الضاحية، بل ان نبراتها لا تتغير، كنت أستعيدها أثناء عبوري الطرقات. في عملي، في أمسياتنا الهادئة بعد هجوع الأولاد، أثناء مشاهدتي لفيلم أفضله في التليفزيون، أثناء شربي كوب شاي عند صديق، بغتة بلا مقدمات تواتيني حتى أكاد أسمعها وكأنها بجوار أذني. لكن.. ما الذي جعلني أدير قرص الهاتف، رقم شقيقي مع علمي بخلو المسكن، ويقيني من انعدام الرد؟

لم أستطع أن أجد تبريراً، وكان غموض الدافع أشد حيرة من سماعي صوتها، يجيبني عبر هاتف شقيقي، مما بعث عندي خوفاً غريباً.

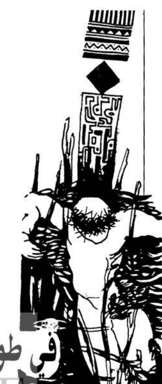
هل أخطأت في الرقم؟ هل حدث إرتباك ما في الخطوط دفعني إليها.

على مهل رحت أدير الأرقام، ناطقاً كلاً منها بصوت مرتفع، دق قلبي بسرعة بينما صوتها يتردد بنفس النبرات، مستأنفة حديثاً لا أدري متى بدأ، ولا متى ينتهي.

ـ الصورة واضحة جداً عند القيادة السياسية. أوضح مما تتصور.. □

خربشات على رقائق الشجر

في طوية البلاغة السياسية العربية المعاصرة



حسني زينه

قالت أليس: هذا كثير على كلمة واحدة!
فأجابها همبتي دمبتي: عندما أطلب من كلمة ما أن تعمل هذا العمل كله، فإنني أضاعف أجرها دائماً.

لويس كارول



■ دلالة الألفاظ لا تنشأ من العدم بل من التجربة. والمعجم كتاب تسطر فيه سيرة الألفاظ وإن لم يدرك المعجمي دائماً أنه إذ يرصد الشواهد على «سلوك» اللفظ إنما يعمل عمل كاتب السيرة. فمن ذلك أن المعجميين العرب الأوائل كانوا أول من تنبَّه إلى «ولادة» الدلالات أو المشتقات الجديدة يوم راحوا يَسِمون بعض الألفاظ أو الدلالات بأنها «مولَّدة»، أي أنها وُلِّدَت على ألسنة المولَّدين في العصر العباسي وعُدَّت حديثة يومها. والظاهر أنه لم يكن من همِّ المعجميين أولاء التأريخ للفظ تأريخاً مقصوداً مثلما صار يعمل في المعاجم الأوروبية اليوم، بعدما أدرك المعنيوّن بأنواع العلوم في الغرب أن علومهم كلها ومثلها وعاءها اللغوي حوادث تاريخية.

والمفهوم اليوم من عبارة «العدم»، مثلاً، في قولي «لا تنشأ من العدم» ينتمي إلى فئة الدلالات «المولَّدة» لأن العدم في لغة ما قبل العصر العباسي هو فقدان الشيء فحسب وليس «ضد الوجود» كما نفهم اليوم. ولا خلاف في أن إدراج دلالة «ضد الوجود» في المعجم أمر لاحق لتداول عبارة العدم بهذه الدلالة ابتداء من عصر واضع المعجم أو من قبله، ولتواترها على سمع الناطقين بالعربية، وفيهم المعجميِ، تواتراً كثيراً رجَّح عنده إدراجها.

الآن، إذا رأى مؤلف معجمي معاصر أن يصنع معجماً للعربية العصرية وأراد أن ينسج على منوال القدماء في تبيين العبارات والدلالات المولَّدة في أيامنا، وأن يورد بعض الشواهد العصرية عليها، فهل يستطيع أن يغفل من الكلام السياسي عبارات أو دلالات أو تواردات تفور الشواهد عليها من أفواه مذيعي النشرات الاخبارية وتموج بها أقلام محرري الصحف من المحيط إلى الخليج؟ هل يستطيع اطِّراحها على أنها ليست إلاّ مُضْغات هواء ساخن أو خربشات على رقائق من طحين الشجر؟ أي شاهد تراه يسوق على استعمال عبارة «مواطن» مثلاً؟ وإلى أي سياق اجتماعي أو جغرافي تراه ينسب «المعارضة» أو «الجماعات الضاغطة» أو «اللوبي»؟ ترى أيكفي أن توجد في صحافتنا ووسائل إعلامنا عبارة «الجماعات الضاغطة» أو «اللوبي» لنفهم ما هما؟ ثم ماذا نفهم، على أية حال، وما الشروط التي تكيف هذا الفهم وأين تقع العبارتان من ممارستنا اليومية؟

«المؤامرة»، «الثورة»، «ضرورات المرحلة»، «المساومات»، «المواطِن»، عبارات خمس هي في صميم أزمة الانسان العربي ومعاناته اليومية. عبارات خمس مترابطة في الذهن وفي التجربة ـ في الواقع التاريخي المعاش.



كاتب من لبنان

قَـوْلي إنها متـرابطة في الـواقـع لا يعني إلاّ تـرابـطهـا في واقـع الاستعمال على ما سأسعى إلى تبيينه لاحقاً. أما أنهـا تـدل على مسميات موجودة في الواقع فهذا مـا أتبرأ إليك منه قبـل متابعـة القول، فلا أثبتُ التعَيُّن في التجربة لأية واحدة منها. ولئن بدا لك أن من حق «المـواطن» أن يوجـد في الواقـع لأنه اسم عين لا اسم معنى، قلتُ إن هذه رؤى الأماني وإنني أوافق على أن هـذا واجب في الذهن (الديموقراطي طبعاً!). أما في واقع الحال فـلا هو اسم عين ولا هـو اسم معنى، إن هـو إلاّ لقب فخري من مستحـدثـات الـدعاوة السياسية يـطلق على الرأس، من أغنـام الـرعيـة، الـذي يواطن غيره في الوطن الجغرافي فحسب ويواطن السلطة السياسية مواطنة يودُّ، عَلِمَ الله، أنها لم تكن. . . ولكن هذا استباق للكلام على المواطن، سأدعـه الآن جانبـاً لأبيِّن لك السبيـل الذي سلكتـه لاستقراء طوية البلاغة السياسية العربية.

ولئت سمَّيت محـاولتي هذه استقـراء فلأنني لم أحصِ الكـلام السياسي العربي كله ولا استقصيت مفرداته، بل استجزتُ الاقتصار على عيِّنة (أظنُّها كفيلة بتمثيل غيرها) للاستـدلال على طَويَّتـه. ثم إنني اعتمدت العبارات نفسهـا منطلقـاً، على طريقـة المعجميين، إيثاراً للبدء من ظواهر محدودة محسوسة لا من «المفاهيم» المقترنة بهـذه العبارات لأن بعض هـذه المفاهيم ربمـا كـان ورد على ذهن القـارىء من إحـدى اللغـات الأوروبيـة، مثـلاً. ثم إنني وددتُ أن أستعمل هذه العبارات «موضع عبور»، على قـول الجرجـاني، إلى مـا تعبِّر عنـه استعمالاتهـا والشواهـد السائرة عليها. أمـا العبارات نفسها فقد اخترتها حسب معيار انطباعي هو: نسبة تواترهـا العـاليـة على سمعي. وهـذا المعيـار وإن لم يكن على تلك الـدرجـة من الموضوعية فأنا أشكُّ حقّاً في أن ما اختير من العبارات وفق مقتضاه ليس له، على الأقل، حظٌّ ما من التواتر على سمع القارىء لِيرضى بالعينة منطلقاً للاستقراء. أخيراً، فقد تدرَّجتُ في محاولة الاستقراء هذه من مرحلة أولى قوامها تأمل الشواهد المـألوفة على استعمال هـذه العبـارات لمعـرفـة مـا يتـوارد مـع كل منهـا، والنـظر في كيفيـة تعريفها في الواقع، واستخلاص وظيفتها، واستخـراج تضميناتها، وتبيين تداعياتها؛ ثم انتقلت إلى مرحلة ثـانية تلمست فيهـا الطويـة التي تنطوي عليها نتائج المرحلة الأولى.

المؤامرة

للمؤامرة خيوط وفصول وأدوات وأوجه وأطراف وحلقات، وهي تُحـاكُ وتُدَبَّـر وتتحرك وتتكـامل وتتـواصل، وأخصُّ مـا يختص بهـا التصدّي والإحباط. فـأما دلالتهـا فهي لا تعرَّفُ قط، والقـارىء أو السامع الصابر معفى عادة من فهم المقصود بعبـارة «المؤامرة»، إلاّ أن السياق الذي تساق فيه العبـارة واللهجة اللتـان يُتلفَّظ بهما عـادة يوحيان بأنها «شيء» لا يمكن أن «يحيكه» أصحاب «المخـططات» في الهـواء الطلق أو في وضح النهار، بـل في ركن قصي من أركان وكر مظلم وفي الهزيع الأخير من الليل. لـذلك يفهم السـامع أنهـا «شيء لا يُدرى ما هو ولكنه سيء للغاية».

والمؤامرة في لغة العـرب المشاورة، وتـآمر القـوم أي تشاوروا. والدلالة اللغوية، كما ترى، لا تُحيل تركيب جملة عربية مفيدة من فعل تآمر نحو تآمرنا في إصلاح النظام التربوي أو تآمرت وفلاناً في أمر شخصي. ولأنها تُنْسبُ إلى الغـائب عادة وإلى الغير دائماً ولا تجوز نسبتها إلى المتكلم قط، فالمؤامرة اسم يقتل فعلاً.

والكَيْدُ هو مـا كان يستعمـل للدلالة على مـا يُقصد (والله أعلم) بالمؤامرة اليوم. وللمؤامرة بنـاء على ما تقـدم تداعيـات قدحيـة ولا تجوز في معرض المدح، أما الكيدُ فكان مما يمتدح بـه الملك من الملوك، أحياناً فيقال إنه ذو صَوْلة وأَيْـدٍ وكَيْد. ولكن أَمـا لنا ولهـذه الدلالات الكاسدة التي لا تنفق في سوق اليوم!

لننـظر في تضمينـات العبـارة. ولكن دعني أستمهلك هنيهـة لأعلِّق، ابتداء، على أهم خواص هـذه التضمينات (ولا أدري هـل الكـلام عن مسلمـات أسلم؟) فـالتضمينـات (أو المسلمـات) التي سأذكرها هي تلك التي تباين الواقع مباينة تنزِّلها بمنزلة الكبـائر في منظور السياسة، أي في منظور «فن الممكن».

فأهم تضمينات المؤامرة إنكارٌ مضمر لتضارب مصـالح الـدول، على وجه الجملة، واعتباره شاذاً. ربما كـان ذلك شـاذاً لمن يروزه بقسطاس القِيَم، ولكن الواقع أن مصالح النـاس والـدول، سـواء أكانت واقعية أم مظنونة، هي متضاربـة. والـواقـع أيضـاً أن الجميـع بلا استثناء مضطرون إلى توسُّل الدهـاء وسيلة لبلوغ هذه المصالح أو صَـوْنِهـا. ومن نكـد الحظ أن من أصـول الـدهـاء أيضـاً حجب السعي الجامح لصون هذه المصالح أو بلوغهـا بأقنعـة مستعارة من مقتضيـات الأخلاق. لـذلك تبـدو المؤامرة عنـد التحقيق وصفـاً من جانب المتكلم لالتزام غيره بقواعد لعبة الـدهاء العـادية، وتـوكيداً لبراءة المتكلم (المتآمر عليه) وعدم التزامه قط بقواعد هذه اللعبة، (وستراً لإخفاقه في الفوز أو حتى في الحدِّ من مقدار الخسـائر) ومن أطـرف تضمينـاتهـا ضـرورة التكتم في شـأنهـا حتى ليشعـر الشخص من الرعية، أحياناً، بـأن قادته قطعوا عهوداً بكتمـان سر المؤامرة عنه، كـأن كتمان سـرها يسهـل «التصدي» لهـا، وكأن لا قيمة لرأيه في هل ثمة «مؤامرة» حقاً أم لا؟ أو هل هكذا «تُحبطُ» أم لا؟

أما وظائف المؤامرة فمنها تعليل الحوادث ومنها تسويـغ قرارات الحـاكـم ومـا تستلزمـه من إنفـاق أمـوال المكلَّفين (وهـذا يسمَّى «تضحيات» عادة) ومنها تفسير اخفـاق سياسته (وهذا قـطع للطريق على المهتم بتفسيـر مـا يحـدث بـالاستقصـاء الـدقيق وصـولاً إلى الأسبـاب الجـزئيـة، أو «العلل الثـواني» في مصـطلح المتفلسفـة العرب)، ومنها تـوكيد شيـطانية الغيـر، ومنها أخيراً تأسيس قسمـة الـرعيـة إلى فئتين: الأولى «المـواطنين الصـالحين» أو «جمـاهيـر الشعب» والفئة الثانية هي فئة «المتآمرين»، وبذلك تتضح الصورة تمـامـاً، كمـا تـرى، ويُستَغْنى عن ذكـر المنتقـدين أو المعـارضـة والمعارضين. آمين!

*

الثورة

الثورة في لسـان العـرب الهَيْجُ (بفتح فسكون) وثـورة من رجال أي عدد كثير منهم. إذا وضعت هـذا نصب عينيك أدركت من أيـة وجهـة نظر قـال المؤرخون العبـاسيون: «ثـورة الزنـج». ولكنك إذ تسمـع عن «الثورة الفـلانية المجيـدة» أو «المظفـرة» أو «المباركـة» وتصـادف «مثقفين ثوريين» وتقـرأ عن «ثـوريين حقيقيين» وتشـاهـد «حلولاً ثورية» تقول في نفسك لعل «الثورة» هذه من أضداد اللسان العربي فهي إذا سيقت في سياقـة عباسية دلَّت على «شيء سيء» وإذا سيقت في سياق عصري دلَّت على «شيء جيِّد».

الثورة كالمؤامرة، لا تُعرَّف تعريفاً مباشراً بل عليك، إن لم تكن

المواطن لقب فخري يطلق على الرأس من اغنام الرعية.

من معتقدي الوقوف على تعريفها بالفطرة، عليك أن تستدلّ مما يقام لها من أعياد وينسب إليها من مكاسب، و«محاكم»، ومبادىء وإنجازات على أنها «شيء جيِّد جداً». إلاّ أن الثورة تمتاز على المؤامرة بأن لها ضدّاً من جنسها هو «الثورة المضادة» التي لا يعسر على الأريب، متى راعى أصول الاستنباط المنطقي، أن يفهم أنها «شيء سيء» لأنها مضادة «لشيء جيِّد جداً» (كما في علم الجبر تماماً)، والأفضل أن يكتفي بهذا الاستنباط من دون التحقق من صحته في الواقع. (وكثير من المتعالين على التجربة الحسية يعتقدون أن الجبر «أصل» العلوم). ثم إن الثورة تختلف عن المؤامرة اختلافاً مهماً في أنها لا تكون عظيمة، بل مقدسة، إلاّ متى كانت منسوبة إلى الذات المتحدثة عنها. أما ثورة الغير، أو ثورة الآخرين، فعبارة لا أظنك تصادفها إلا في سياق هذه المقالة أو ما يشبهها في تناول عبارات افتراضية على سبيل المثال. ذلك لأنها عبارة مستحيلة في بلاغة لغتنا السياسية: فهذا الغير إذا كان صديقاً وحليفاً سُمّي ما عنده، مهما كان، «ثورة» (تذكَّر ما قيل في انقلابيي آب ١٩٩١ السوفييت عندنا) أما إذا لم يكن صديقاً ولا حليفاً فإما أن يكون ما عنده أمراً لا يؤبَه له وإما أن يكون «انقلاباً» أو «شيئاً سيئاً» على اختلاف التسميات (هل كان نظام جوزف بروز تيتو ثورياً؟ فيه قَوْلان).

الرعية فئتان: جماهير الشعب و«المتآمرون»

والثورة متى كانت منسوبة إلى الذات كانت، عملياً، الاسم «الحركي» للسلطة السياسية (وغير السياسية أيضاً!). ذلك لأن الثوريين كغيرهم يكرهون «السلطة» و«ممارسة السلطة» ويفضلون عادة ممارسة «سلطة الثورة» أو «ممارسة الثورة» اختصاراً. فالسلطة تتداعى في ذهن معظم الناس مع التسلط التحكُّمي أو ترادفه ولا يكاد واحدنا يصدِّق أنها قد تكون راشدة: فمن ذلك أن أحد وزراء الاعلام اللبنانيين ظنَّ أن من واجبه الاستدراك إذ قال «عندما تسلمنا السُلْط...» ثم عدَّل الجملة ليقول «عندما جاءت هذه الحكومة...» هذا مع أنه لا جناح عليه في النظام اللبناني لو قال «تسلمنا السلطة» فمثلما هو من حقِّه أن يقول في لبنان. يقيناً، إن السلطة مهما رُشِّدَتْ لا تكاد تخلو من عَسْف. ولكن هل الثورة أرشد بعدما شوهد من غيِّها؟

ومن أهم تضمينات الثورة عصمتها المطلقة وتعاليها على النقد والمناقشة، وجودة كل ما ينسب أو يضاف إليها جودة تُعرف بضرورة الفطرة ولا تنقاد إلى التحقق بالاختبار العملي. فمن ذلك أن جودة «المجلس الثوري» أو «مجلس قيادة الثورة» أمر يعرف بالفطرة وعليه يقاس «الحل الثوري» إلخ قياساً يطرد منطقياً عند من استقر في ذهنه أن الثورة «شيء جيِّد». وهذه مغالطة ما أيسر الوقوع فيها، ومعدن نفيس لأصحاب الاعلان التجاري يستمدون منه المدد لإعلانهم، كقولهم «معجون أسنان علمي» مثلاً، لما استمكن للعلم من مكانة في عيون الناس. وقد يتبيَّن لك أنه رديء بعد التجربة. ولا يغني وصفه بالعلمي، بل هو لغو. فهو لا يبطل أن يكون علمياً إذا كان رديئاً، ومثله الشيء الثوري. ذلك أنه من الجائز في العقل أن يكون المجلس الثوري جيداً لأن الأشخاص الذين يتكوَّن هذا المجلس منهم مشهود لهم فعلاً بالمروءة والفضل، ومن الجائز في العقل أيضاً أن يكون هذا «الحل الثوري» المخصوص الذي تقدم به المجلس الثوري جيِّداً وذاك رديئاً، بعد الاختبار. إذ ليس يلزم إطلاقاً أن يكون كل ما يفعله الرجل الفاضل خيراً. بل المشاهد أن الخطأ وسوء التقدير، مع سلامة النية، يقعان من هذا الكائن البشري المحدود. والقول للحاكم قد أخطأت لا يعدو تذكيره بأنه إنسان، وإلا فَلِمَ لا يُعبد مثلما كان الامبراطور الروماني يُعبد؟ لكن الذي يحصل فعلياً بعد اختبار «الحل الثوري» هو أن يجد الواحد من الرعية أن الأصلح والأسلم عاقبة له أن يثني على جودة «الحل الثوري» متى كان حريصاً على إدخال ابنته الجامعة لمتابعة تحصيلها مثلاً.

وللثورة وظيفة أساسية في تسويغ شرعية السلطة السياسية القائمة (السلطة الثورية). ولما كانت الثورة هي المعوَّل في التسويغ صارت عبارات مثل حجب الثقة، دستورية القوانين نافلة، واستحالت عبارات مثل المعارضة، استطلاع الرأي، الجماعات الضاغطة، اللوبي إلى ما يقابلها في المصطلح الثوري حسب الجدول التالي:

المعارضة = الثورة المضادة

استطلاع الرأي = استفتاء

الجماعات الضاغطة = العملاء

اللوبي = الصهيوني.

*

المساومات

المساومات «رخيصة» عادة ولا يقترن بها فعل ولا يختص اختصاص «الرفض». ومما يجاريها في «الرخص» و«الرفض» ويتوارد

معها عادة التسويات فيقال مثلاً: «نهج التسويات والمساومات» ليجلّ الخطب ويوهم القارىء أو السامع (عملاً بأصول التكتم على التعريف الفعلي) بأن المساومة «شيء سيء» والعياذ بالله. ومن المفارقات الطريفة أن القارىء أو السامع يقول لمحاوره عادة «خذْ وأعطِ» ويختبر يومياً مساومة الباعة في السوق ويجد بحسّه السليم أنها ليست سيئة، بل ربما كانت لها أحياناً مزايا لا تنكر وأثر حميد في ما يخرج من جيبه وما يبقى فيه. ولكن الأداة التي توحي بأن «المساومة» شيء سيء» توحي أيضاً بأن الاحتكام إلى العِبَر المستخلصة من الخبرة الشخصية الواقعية، بالحس السليم، «شيء سيء جداً» وبأن «القبول بالمساومات» أو التفكير فيها أمران يستثيران مشاعر تتدرج بين الاشمئزاز والتأثم. والحق أن شعور الاشمئزاز/ التأثم هذا هو المعوَّل عليه في تسهيل عملية التنكُّر للعبر المستخلصة من تجربة الحس السليم.

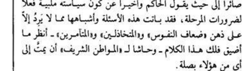
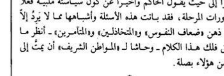
ومما يرسِّخ هذا الشعور الممض ويعزِّزه أن المساومات لا تنسب عادة إلى الذات (وفي هذا ما فيه من مكابرة أعود إليها عما قليل) بل تنسب إلى الغير في معرض المزايدة على هذا الغير وتعييره بالمساومة لإحراجه. ولذلك يقوم استعمالها على هذا النحو بوظيفة نفض الجُبّة: تبرير الذات وتبرئتها. وفي رأيي أن المساومة (أو المساومات) لم تكتسِ هذا المعنى القدحي من جرَّاء تواردها مع التسويات والرفض ووصفها بأنها رخيصة فحسب، بل من جرَّاء انتزاعها من سياقها المعتاد في تجربة الحس السليم حيث يُقَيِّدُ اللفظ بما يُعيد إلى العملية صفتها الراشدة التي ضَيَّعها الاطلاق. فالمعلوم أن المساومة في السوق تجري على المصالح حصراً لا على أي شيء آخر، وأن ليس يلزم عن كل مساومة بيع وشراء، وأن الراشد الذي يتعب في كسب دراهمه ينظر كيف ينفقها ولا ينكر هذا إلاّ مكابر. ومن كان مثله لا يُكَلَّم. ثم إن المتَنَصِّلَ من تبعة المساومة يعلم أن السياسة الخارجية تجري في السوق (العالمية إن شئت) سواء أراقه ذلك أم لم يرقه. وحقيق به أن يعلم أيضاً أن العلم الديبلوماسي اليومي يستلزم اتقان فن المساومة لأن المساومين الآخرين يعلمون بالتجربة أن المساومات مع «رافضي المساومات» تبدأ عادة بعد فراغ هؤلاء من تكرار «مواقفهم الثابتة»، التي يستمع إليها المفاوضون بصبرٍ مدروس ثم يبدأون العمل. ضرورات المهنة، يا سيدي!

*

ضرورات المرحلة

ضرورات المرحلة هي التي «تحتِّم رفض التسويات والمساومات والتمسك بـ. . . إلخ إلخ». ومن هذا يستدل على انتماء فَرَسَيْ الرهان هذين إلى اسطبل واحد، وعلى استعمالهما في جملة المسوِّغات المستعان بها على خنق الحريات وابتزاز أتعاب الناس وتضحياتهم ودمائهم.

ولعل عبارة «ضرورات المرحلة» أَوْلى العبارات بألاّ يُعرِّفها مطلقوها. ذلك لأن الزمان لما كان مبسوطاً أمام الحاكم المحيط بمراحل التاريخ كلها علماً والواقف على ما ستصير إليه هذه المراحل من دهر إلى دهر، ولأن هذا الحاكم لما كان لا يجد أية مصاعب تذكر في تحديد ماهية هذه الضرورات (وتصغر في عين العظيم العظائم)، ولما كان الاجماع معقوداً بينه وبين أغنام الرعية عليها، فقد باتت

التساؤلات عن معناها وعمَّن يحدِّدها، وعن صحة كون «الضرورات» تنتمي إلى هذه المرحلة تحديداً وليس إلى التي قبلها ولا إلى التي بعدها مثلاً، وعن كون هذه المرحلة وحدها من دون بقية المراحل تختص بضرورات مرهقة إلى هذا الحد، وعن كون التاريخ صائراً إلى حيث يقول الحاكم وأخيراً عن كون سياسته ملبية فعلاً لضرورات المرحلة، فقد باتت هذه الأسئلة وأشباهها مما لا يَرِدُ إلاّ على ذهن «ضعاف النفوس» و«المتخاذلين» و«المتآمرين» ـ أنظر ما أضيق فلك هذا الكلام ـ وحاشا لـ «المواطن الشريف» أن يمتَّ إلى أي من هؤلاء بصلة.

*

المواطن

المواطن حكم قيمة مزدوج الانحياز. فهو جوهرياً ذكر، صالح، شريف، واعٍ، صامد. وهو تضمينياً موالٍ لما ينقاد إليه من نظام حكم، أياً كان وكيفما كان ومهما فعل. فأما الانحياز الأول، فنادراً ما تصادف عبارة «المواطنات» مُطْلَقَةً أو موصوفة بأي من الأوصاف السابقة، هذا إذا صادفتها. ذلك أن النساء الصالحات الشريفات المواليات للحكم كيفما كان. . . لسن إلا «بنات مواطنين» أو «زوجات مواطنين» في أحسن الأحوال، وإلاّ فهن أمهات وربَّات بيوت يدفعن الضرائب المباشرة. إذا كُنَّ عاملات، ويخاطبن في برنامج ركن الأسرة المتلفز. ولا يواطِنَّ على شأن من شؤون البلد ولا يعارِضنَ.

والمواطن بعد هذا يوصف بأوصاف أدبية أو أخلاقية إيجابية وهذا ما يسوقنا إلى الكلام على الانحياز الثاني. فالظاهر أن المواطن لما كان لقباً فخرياً يخلعه الاعلام الرسمي على الواحد من الرعية تنخية له فهو يستدعي الأوصاف الأدبية والأخلاقية فحسب والايجابية منها تحديداً. فالمواطن لا يتوارد مع الأوصاف السلبية ولا مع الأوصاف السياسية. من ذلك أن عبارة «المواطن» لا تتوارد مع اللامبالي أو المستكين (ولا أظنك تحاذي نفراً قليلاً من هذا الصنف عندما تسير في الشوارع). وأنت لا تصادف عبارة «مواطن موال/ مؤيِّد للحكومة» لأن الأوصاف الايجابية الأخرى تنطوي على الموالاة، كما قدَّمتُ، وتغني عن التصريح بها. وما الحاجة إلى الكلام على مواطن موالٍ؟ فهذا وصف لسلوك كائن ذي قرار سياسي حر، والمواطن في الكلام السياسي العربي تنحصر مواطنيته في الوطن الجغرافي حصراً، فينسب المواطن إلى قوم أو إلى دولة نحو مواطن عربي، مواطن سوداني. ثم ما الحاجة إلى الكلام عن مواطن [واحدٍ] موالٍ طالما أن مواطنيته تدخل الوطن السياسي حين يُجْمَعُ هذا المواطن جمعاً غير سالم (لكي لا نقول جمع تكسير) في «الجماهير العريضة/ الواسعة» أي حين ينجرف في «التيار الجماهيري العارم» حيث لا حوار ولا نقاش ولا قرار، بل شعار.

وبعد فالموالاة تتداعى في الذهن مع المعارضة، و«المواطن المعارض» مما تأباه أصول البلاغة السياسية العربية لأن المؤامرة، كما رأينا، تقتضي قسمة الناس إلى قسمين حصراً: الفئة الأولى هم المواطنون وهم صالحون شرفاء ـ موالون تضميناً؛ والفئة الأخرى، باغية حدّاً، وهي فئة المتآمرين والعملاء والخونة. ولما كان القانون يجيز تجريد مَن وقع في هذه الفئة الباغية مِن حقوقه المدنية والسياسية ـ أي من مواطنيته، فقد امتنع وجود كائن شريف معارض أصلاً.

لذلك تبرأتُ في بداية كلامي من الاعتقاد بوجود الكائن الخرافي



الأسود هو «العبد» و«المستورة» هي المرأة.

الموسوم بالمواطن. وأنا أسوق لك الآن بعض القرائن على زعمي. فمنها أن المسمى بهذا الاسم في الحقيقة هو مكلَّف (بدفع الضرائب المباشرة وكافة الضرائب والرسوم غير المباشرة) لا حقوق مدنية وسياسية فعلية له كما لا يخفى على ذوي الأبصار. أما «المواطن» الذي يعترف الكلام السياسي العربي بحقوقه السياسية صراحة، وبحقه «في تقرير مصيره» فهو كائن يعيش خارج حدود الحكم العربي إجمالاً، أو هو المواطن الفلسطيني المقيم في الأراضي المحتلة تحديداً.

ومن القرائن على زعمي أيضاً أن المواطن الشريف الصالح ... «عادي» أو «بسيط» عادة. ولا شيء حقاً يمنع من اجتماع صفات الفضل في شخص «عادي». ولكن من اللافت أن بلاغة هذا الكلام تقبل دخول المواطن تحت التنميط والتبسيط ولا تقبل إدخاله تحت الفرادة والتميُّز إلا كُرهاً. فالعظيم لا تتوارد مع المواطن، ولا مانع في العقل يمنع من هذا التوارد. بل إنك ترى «العظيم» تتوارد كثيراً مع القائد، مع الزعيم، مع الحزب، ولا تتوارد مع المواطن إلا بعد أن تجمعه خطابة القائد جمعاً غير سالم ولا سليم في «الشعب»، جمعاً لولا حاجات تكتيكية (كالاستنهاض والتجييش والحثّ على تحمُّل المكاره التي تقتضيها «ضرورات المرحلة») لما استحقّ أن يُخاطب قط.

والقرينة الثالثة أن عبارة «مواطن» غامضة المضمون في التداول اليومي. فمن ذلك ملصق شاهدته على جدران بيروت يدعو «الأهالي من سكان المحلة الفلانية» إلى التأكد من ورود أسمائهم في لوائح الناخبين في قلم اقتراع المحلة المذكورة ولا يدعو «المواطنين» الذين هم بهذه الصفة تحديداً أولى بالدعوة. ومن ذلك أيضاً أن الناس عندنا (بلبنان) ربما كتبوا في إعلاناتهم التجارية «بشرى للمواطنين الكرام... افتتاح معهد كذا»؛ «مشغل الأسنان الاصطناعية كيت»؛ أو «التعاونية في خدمة المواطن». ولو ترجمتَ هذه الإعلانات إلى الإنكليزية لعجب القارىء الإنكليزي لمَ لا يقول هؤلاء «التعاونية في خدمة المستهلك»، مثلاً، كسائر الناس.

*

فهذا، إذن، ما تحصَّل عندي من تأمل الشواهد حسب الشروط التي اشترطتها على نفسي لإتمام المرحلة الأولى من الاستقراء. ولئن وجد القارىء أن العبارات الخمس تتفاوت في المعالجة فإنني قد اهتديتُ في تعليل ذلك إلى سببين أرجو أن يبدُوَا مقنعَيْن في مقالة انطباعية كهذه: أولهما موضوعي وهو أن للعبارات الخمس حقولاً دلالية تتفاوت في غناها وفي مستويات استعمالها؛ وثانيهما ذاتي وهو أنني ربما تفاوتَتْ استجابتي حيال كل واحدة من هذه العبارات.

ولننتقل الآن إلى ما وسمته بالمرحلة الثانية من محاولتي الاستقرائية. وغاية هذه المرحلة، كما قدَّمتُ، تلمُّس الطويَّة التي تنطوي عليها نتائج المرحلة الأولى.

أول ما يطالعنا من هذه النتائج هو افتقار العبارات الخمس إلى دلالات متواضع عليها. فلا أصول لهذه العبارات في اللسان العربي إلا من حيث صورتها أو اشتقاقها على القياس فحسب، ولا مانع، يقيناً، من أن تكتسب العبارات القديمة دلالات حادثة في التجربة العصرية. إلا أن هذه العبارات وإن صدرت دلالاتها عن «تجربة» الحكام الفعلية، أو بالأحرى عن قرارهم، فهي لا تصدر عن تجربة المحكومين على الوجه الذي يُثبتُ وقوع المواضعة عليها إلا عند من كابَرَ وجاحَدَ في المشاهدات. ولذلك سأصف الوجه الأول من وجوه هذه الطوية بأنه «توقيفي» (والنسبة هنا إلى النظرية التي تقول إن اللغة «توقيف» والتي قال بها بعض المتكلمين في العصر العباسي).

التوريون يكرهون السلطة ويفضلون ممارسة «سلطة الثورة»!

وحجتي على هذه الصفة أن الحاكم وأجهزة إعلامه لا تأبه لكون دلالة الألفاظ تقع بالتواطؤ عليها ولا يهمها ما تفهمه الرعية من استعمال هذه العبارات. فأبواق الحاكم تقول «أعداء الثورة» وتظن أن الرعية ستفهم منها شيئاً مساوياً لما تفهمه من عبارة «أعداء الله» مثلاً.

الوجه الثاني من وجوه هذه الطوية وجه وهمي. وهذا الوجه بمنزلة الأساس الذي ينبني عليه الوجه الأول. فالواقع التاريخي بحوادثه المتشابكة يُفَسَّرُ تفسيراً لفظياً وذلك استناداً إلى الوجه الثالث (الذي أصفه بُعَيد هذا) وإلى الدلالات التوقيفية للألفاظ المستعملة بصرف النظر صرفاً تاماً عن التثبُّت التجريبي من موافقة هذه الدلالات لما هو مشاهد في الواقع. وليس يحتاج العاقل إلى كبير عناء ليدرك أن الصورة التي يتمخض عنها تفسير كهذا هي صورة وهمية يشوبها شعور غامض بالذنب. فالقادة لا يمارسون السلطة بل الثورة وهم لا يدخلون في مساومات بل يصدُّون المؤامرات عن المواطن الشريف ويحدِّدون له ضرورات المرحلة.

أما الوجه الثالث فهو الوجه التبسيطي. فمن ذلك أن القسمة الثنائية أيسر من غيرها وأبسط: المواطن إما شريف وإما خائن، أي المِثْلُ جيِّدٌ والغيرُ سَيِّءٌ. ضرورات المرحلة واضحة لذلك لا حاجة إلى هدر الوقت في مناقشتها واستشارة الرعية في شأنها. وإذا أردت أن تجعل شيئاً ما مجيداً ومجدياً، فانسبه إلى الثورة؛ أما الإضافة إلى الثورة فقاعدتها بسيطة أيضاً: الأشياء المحايدة أو الجيدة تزداد جودة مثل رجال الثورة وأمن الثورة، والأشياء الرديئة تزداد رداءة مثل أعداء الثورة.

شيء مثل الكذب، على قول العامة.

ربما أوحى هذا الكلام بأن القادة وحدهم مسؤولون عن ابتداع هذه الرؤية. ولكن هذا ما أشك فيه حقاً. فمن أهم عيوب هذا الاستنتاج أنه قد يغرينا بالبحث عن أصل هذه الرؤية في موضع لا ينفع البحث فيه، كمن يبحث عن ضالته في الأماكن المضاءة وينصرف عن طلبها في المواضع المظلمة. لست هنا في معرض التماس العذر للحكام، بل في محاولة فهم ما زيَّن لهم انتهاج هذا النهج ورجَّح ظنَّهم بأن له حظاً في خدمة مصالحهم.

يقيناً، إن لترويج هذا التصور الوهمي مزية لا تنكر في التلبيس على الرعية تلبيساً يقصيها إقصاء تاماً عن الصورة الواقعية التي يراها الحاكم فعلاً، وذلك لأن الاهتمام بالشأن العام اهتماماً ناشطاً فعَّالاً يستلزم قدراً معقولاً من المعرفة بواقع الحال لتكوين موقف منه، فإن عدمت هذه المعرفة بات الموقف مفارقاً. كما أن لهذا التلبيس فائدة أخرى في تسهيل التلاعب بعقول الرعية لتسويغ تحكم الحاكم، لأن الحاكم يعلم أن البطش وحده من دون التلاعب بالعقول لا يكفي لتسويغ التحكم.

ولكن ماذا يحمل وزيراً لبنانياً على النفور من تسمية تسلُّمه السلطة بصورة شرعية «تسلماً للسلطة»؟ وماذا يحمل تلفزيون الشرق الأوسط على أن يتحاشى عبارة «فلسطينيو الشتات»؟ بينما نرى أن وليد الخالدي قد نشر في العام ١٩٨٤ كتاباً تعمَّد فيه عبارة «قبل الشتات» مع علمه بما للعبارة من تداعيات مع شتات اليهود!

لا أدري ما علاقة هذا النحو في التعبير بما يشاهده المرء من اعتياد الناس عندنا الكنايات والتوريات في غير حقل من حقول الكلام. فالأسودُ عبدٌ ولا يمكن أن يكون راضياً بلونه، و«المستورة» المرأة. أما في الفصحى فمن ليس عربياً فهو أعجم أي أخرس، زد إلى ذلك

عادة العرب بتسمية الأشياء بأضدادها كقولهم السليم والبصير عن اللديغ والأعمى، وقولهم القافلة عن الرفقة المبتدئة بالسفر أو بالغزو. إن ما تنطوي عليه هذه الكنايات من رؤية وهمية لا يبتعد كثيراً عن الرؤية الوهمية التي ينطوي عليها الكلام السياسي. وفي ظني أنهما من واد واحد، وأن الساسة لما كانوا قد نشأوا في هذا الناس أصلاً فهم يستعملون الآليات اللغوية الأساسية نفسها ولكن في المجال السياسي. وموطن الضعف الأساسي في ما غامرت به من ظن يكمن في أن الرؤية الوهمية التي تسود كلام الناس متواضع عليها بينما الرؤية الوهمية السياسية «توقيفية» ولا «يفهمها» إلا الحاكم وزبانيته. وأية تكن الحال فالقطع في صحة ظني أو سقمه يحتاج من عمل التحقق ما لا يمكن أن يدخل في هذه العجالة.

*

والنظر في العلاقة بين الرؤيتين الوهميتين يستجرُّ سؤالاً أبعد مدى: هل هذه الطوية مما تختص به البلاغة السياسية العربية وحدها أم أنها مما يشاركها فيه غيرها؟ لا أملك هنا أيضاً سوى جواب ظنّي هو أقرب إلى نفي الاختصاص منه إلى إثباته. ولي على هذا الجواب دليل غير كاف لأن القطع بالنفي أو الإيجاب يحتاج إلى مقارنة هذه البلاغة بغيرها من لغات المنطقة كالتركية والفارسية والعبرية، وبألسن أخرى من خارجها. أما هذا الدليل غير الكافي على أنها لا تختص ببلاغة الكلام السياسي العربي وحده فهو ما وجدته من تشابه لافت بينها وبين بلاغة الكلام السياسي الإسرائيلي ولا سيما كلام اليمين الإسرائيلي. فبينما نجد موشي دايان (من حزب العمل) يقول بصراحة: «أخذنا هذه الأرض من العرب» ثم، بعد حرب الأيام الستة، يقول بوقاحة: «يجب أن نتعلّم العيش معاً [في الضفة الغربية وغزة] من دون حل»، نجد إسرائيل، عند ساسة اليمين، تحلُّ مع كل تداعياتها التوراتية المقدسة (إريتس يسرائيل أي أرض إسرائيل) محل الثورة. ولذلك تُرفض المساومات والتسويات على أساس مبادلة الأرض بالسلام لأن حق إسرائيل غير قابل للمساومة ولأن «الأرض هي السلام». ولذلك تحلُّ نوايا العرب الشيطانية محل المؤامرة، ويطلق مصطلح الإرهاب على معارضة الاحتلال الإسرائيلي وإن كانت هذه المعارضة مسلحة بالحجارة وإطارات السيارات فحسب. ويوصم بالخيانة يسرائيل شاهك وفيليسيا لانغر وسواهما من المدافعين عن حقوق العرب.

الاعتراض على هذا الدليل بأن شيطانية الغير أو الآخر موقف شائع في نظرة الجماعات البشرية بعضها إلى بعض ولا يختص بالعرب أو بالإسرائيليين، هو اعتراض معقول. يبقى أن إقدام اليمين الإسرائيلي على وصم معارضي الاحتلال بالإرهاب والعرب بالشيطانية وقول بيغن عن قصف بيروت سنة ١٩٨٢ «هذا أو تريبلينكا!» [معسكر اعتقال نازي]، يبقى أن موقف اليمين الإسرائيلي هذا مفهوم وإن لم يكن مقبولاً، أما إقدام حكومة عربية على وصم معارضيها بالخيانة والعمالة والتآمر فأمر غير مفهوم ولا مقبول.

البحث مفتوح. وسواء أشبهت غيرها أم لا فإن بلاغة الثورة والمؤامرة وضرورات المرحلة ورفض المساومات أشبه ببلاغة الراعي الذي ظل يصيح «جاء الذئب! جاء الذئب!» إلى أن كف الناس عن تصديقه. والحق الذي بات يعرفه كثير من العرب المغلوبين على أمرهم هو أن الذئب قد جاء فعلاً وأن الناس عندنا ما عادوا يصدقون الراعي من زمان. □

عريس الشباب

يحيى جابر

.١.

■ اللواتي اخفين تنانير قصيرة
تحت الملاءات
خلعن رقصاً، لكِ
يا عروستي المبروزة
دقّوا الدفوف، وصلّوا على النبي
انا في الصالون
تحت سيف «ذو الفقار»
بلا اهل
بلا اخوة
بلا ربطة عنق
حين قطعنا قالب الكاتو
بسكين المطبخ
صدقي ما رأيته
طفلاً من «الكريم»
برأس من الشوكولا
وعيناه، حبتا كرز
فصرخت كموجة جريحة
تغسل نفسها على الصخر:
شكراً لله
ولم يسمع المدعوون... أنيني.

.٢.

خالتك وأمك على اليسار
خالي وزوجته ورضيعها على اليمين
نحن عروسان في الوسط.
في صورة تذكارية
حتى انطلق آذان المغرب.
تعالى الصياح.
آآويها.
رشوا الأرز
همسن في اذني:
«دير... بالك عليها»
وناولونا دجاجة محشوة بالصنوبر
لقمة الهنا
لقمة العرس.
من يذكر سواي
رجالاً ضاعوا في الجبال
جياعاً بعد عشرين ساعة انسحاب.

.٣.

إنها الزفّة
داروا، وبرموا، حول المتاريس العالية
وضعوا سلة ورد بيننا
علقت طرحتك في الشباك
قطعنا الضاحية، وثلاث قذائف
قطعنا اشتباكين وبناية تقف على قدم واحدة
وكان المطار مقفلاً،
قطعنا الجسر، وطلقة قنص، وكلب اعرج
اوقفنا الحاجز.
فاعتذر المسلح منك يا عروس.
الزمور يندفع
كأننا جريحان في سيارة اسعاف
قطعنا اكثر من غروب
وكان وجهك يضيء السيارة من الداخل
كأننا في مغارة يسوع
من اين اندفعت تلك الجنازة
وهبّ الصراخ في وجهنا؟
كان والد المسجى يلطم ضاحكاً.
الصبايا يصفقن على ابواب السيارات

(*) من مجموعة شعرية جديدة تصدر للشاعر قريباً، بعد «بحيرة المصل» و«الزعران».

المزينة بالرايات
توقفوا امامنا،
كجيش من القطط السوداء
ترجلوا،
رقصوا النعش عالياً
ندبوا، عريس الشباب،
أكف ترتج على الصدور
لا تتكمشي بي
لا تختبئي في حضني
لا تخافي...
انهم اهلي، لحظة زفافهم.

«رُدي الباب»

ناوليني الكيلة الخضراء
والليفة الخشنة
والجالون الأزرق.
والمكنسة لأهر بيت هذا العنكبوت
رُدي الباب على مهلك ورائي
إن شئت
حمميني
ليّفيني من رقبتي وظهري
غرغريني بالصابون
انا الأسمر الشهي
انتهت الحرب
الماء في الحنفيات
يا للبهجة
يا عطش الجسد
لنخمد هذا الشجار
في حمام الهنا
سخّني طنجرة اخرى
سأستحم كعريس
كيف وقعت الطنجرة من اذنها الصدئة؟
كيف اندلق الماء المغلي؟
على ساق زوجتي
أيتها الساق،
يا جناح فراشة.

كالكلب

.١.

ابتسمُ للأصدقاء
ابتسمُ لنادل المقهى
ابتسمُ لرئيس التحرير
ابتسمُ كالكلب آخر الشهر.

.٢.

صحتي جيدة، الطقس جميل
السماء صافية وشقراء
يا أصحاب
انا فكرة، تلعب في رأس قاتل.

.٣.

بعد كأسين من العرق
تثلّجتُ
تطلعتُ الى البحر
وخلفي حرب

وبنايات من حسك
بعد كأسين من العرق
غرقتُ تحت الطاولة
زوجتي تثرثر بسكربينتها
مع صباط رجل آخر
انهما يتقارصان،
يتضاحكان بالاقدام.

.٤.

بعد كأسين من العرق، فوقي الملائكة ينفضون غبرة قمر. وطائرة نفاثة تجعر بعد منتصف ليل وصوت النادل يوقظني
كنت وحدي
لم اكن متزوجاً
ولم يكن هناك سمك ولا مدينة. □

سيرة هزيمة واحدة بعناوين مختلفة

العلاقة بين المثقف والذبابة

خليل محمد الخليل

■ ليس الدور الفاعل للثقافة في توجيه التاريخ بحاجة للمزيد من الأدلة، وربما كان المثقفون لا يصنعون التاريخ غير أنهم ينبئون عن تبدلاته، ويمهدون لانتقال من طور إلى آخر ويصوغون مؤسساته عقائد أو مدارس، دولاً أو احزاباً، جيوشاً أو منظمات. . وصار بديهي الاستنتاج بأن الثورات الكبرى في تاريخ البشرية بدأت أفكاراً واحلاماً ومشروعات في أذهان المثقفين.

وكان لهذه الفئة المتعلمة العالمة والحالمة دور فاعل في حركة المجتمع العربي منذ ما سمي بعصر النهضة وحتى هزيمة الخامس من حزيران، فأفراد منها صاغوا البرامج السياسية والفكرية والاجتماعية للأمة العربية، هذه البرامج التي أثرت في صيرورة المجتمع وانقلاباته، وكانت العلاقة جدلية وطردية بين حركة المجتمع وحركة الثقافة، فحين ينهض الأول تنهض الثانية، وحين تنوء حركة المجتمع تحت ضغوطات البنى الداخلية، والفاعليات الخارجية تتراجع حركة الثقافة والفكر والابداع، وبتفاعل الحركتين تكتسب الأمة هويتها وحضورها ومقدرتها على الفعل. . فكما مهد فكر النهضة في مصر لثورة ١٩١٩، مهدت هذه الثورة لنهوض الثقافة المصرية ونمو الابداع المصري في المجالات كافة، وكان توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وسيد درويش ومحمود مختار وطه حسين ابناء تلك الثورة وآباء ثورة ١٩٥٢. وكلنا يذكر ما صرح به جمال عبد الناصر أكثر من مرة عن تأثره الكبير برواية الحكيم /عودة الروح/. . وبدورها كانت ثورة تموز رافعة تاريخية لنمو وارتقاء الثقافة والفكر والابداع في مصر وفي كل الميادين. في مثال آخر نلمح كيف مهد المثقفون والمبدعون الجزائريون لاندلاع الثورة الجزائرية، وكيف اثّر اندلاعها إيجاباً في حركة الأدب الجزائري، نلمح أيضاً دور المثقفين الفلسطينيين في قيام الثورة الفلسطينية المعاصرة. وقبلها ثورة ١٩٣٦ وبعدها الانتفاضة الشعبية. وأيضاً كيف كانت الثورات الثلاث رحماً لأدب فلسطيني جديد كل في سياقها التاريخي والاجتماعي.

وإذا كانت هزيمة الخامس من حزيران قد كشفت كل عورات المجتمع العربي ومهدت لانهزام المشروع الوحدوي ـ الاشتراكي برمته على الصعيد السياسي، فلقد كانت أيضاً الضربة الأولى على أم رأس الفكر، وسرعان ما أخذ الابداع العربي ينساق إلى ضرب من جلد الذات والمبالغة في إدانتها واستتر بالسواد الذي رأى خليل حاوي تفاصيله مبكراً حين أنكر على اليعازر قيامته، وطرح هذا الابداع بحدة وقوة قضية «السلطة» كما لم يطرحها من قبل، فالهزيمة قبل كل شيء هزيمتها ولهذا ترك الماغوط «صقر قريش» يحاكم، ورسم زكريا تامر طارق بن زياد مسجوناً بتهمة اهدار اموال الدولة، وبدأ نزار قباني هجائياته التي لن تتوقف ضد الحاكمين.

ولقضية السلطة وجوه عدة، منها مسألة الديموقراطية، ومنها مسألة الجماهير. وأولى المثقفون المصريون المسألة الأولى كل اهتمامهم، ولا سيما بعد وفاة عبد الناصر، فركب السادات الموجة وضرب مراكز القوى، والمثقفون الذين عانوا سجون عبد الناصر اللاديموقراطي، عادوا ليعانوا سجون السادات صاحب الاختراع الفذ «قانون العيب» كذلك طرح باحثون ومبدعون خارج مصر، المسألة الثانية، فرصد هشام شرابي من منفاه الأميركي المجتمع العربي واتكاليته وتخلفه، وأدان سعدالله ونوس الناس لصمتهم عن «الفيل» واقتراحهم على الملك تزويجه، وحلل صادق جلال العظم الخرافة في المجتمع المهزوم.

كاتب من سورية

ولم يمهل تطور الأحداث، الفكر العربي، والابداع من استنتاج فرصة تأمل ما حدث ذلك اليوم حين تحطمت الطائرات عند الفجر، أو فرصة بحثه كواقعة تاريخية تتعدى ثنائية السلطة - الجماهير، فالرد الفلسطيني على الهزيمة كان سريعاً، وبراقاً جذب إليه انتباه الكثيرين، فصنموه أو حولوه إلى خشبة الخلاص دون أن يتأملوا امكاناته الفعلية. طلعت أم سعد من خباء اللجوء إلى خيمة الثورة المفارقة وتكركب الجو، مسرحيات تصاغ على عجل تؤله الفدائي، قصائد تمجد ما يفعل، سينما تروج لبطولاته، أغان يروجها الثائرون والاصدقاء والسلطات، فالمسألة لم تكن تتعدى أن يمتلك الإنسان بندقية ويجلس بانتظار من يأخذه إلى فلسطين، وتدحرج القوميون باتجاه الماركسية، والماركسيون باتجاه التطرف حتى البكداشيون الدراويش وجدوا لهم مكاناً، فصاحب المولد غائب، وليل الناس يبحث عن أي قمر، والفكر والابداع المضروبان على رأسيهما تائهان في هذا المولد الذي ولدت منه اسئلة الوهم وشعارات الوهم. كان السؤال الأول.. هل فشلت برامج البرجوازية العربية الصغيرة؟ وجاء الجواب السريع: نعم، ما البديل الثوري؟ إنه ماركس، وبأي ثوب؟ البعض رآه بالثوب التروتسكي، والآخرون بالماوي ولا بأس بقليل من اللينينية. وارتاح الكثيرون إلى دمج أولئك جميعاً، وعلا الصوت يبحث عن حرب العصابات، وكانت مؤلفات ريجيس دوبريه وغيفارا و... جاهزة للترجمة!

ولأن الحرب للعصابات فالأدب للثورة، وقد وجد الستالينيون العرب فرصتهم في الحديث عن الالتزام، والواقعية الاشتراكية، وصار أي شاب منا يعرف عن ناظم حكمت وبريخت ومكسيم غوركي أكثر بكثير مما يعرف عن امرىء القيس والجاحظ وبدر شاكر السياب. ودخلت مفردتا «اللغم» و«يافا» قاموس ادونيس. وعنون لويس عوض أحد كتبه بعنوان «الأدب والثورة».. والحفلة شملت الجميع مدركين أن ما تبقى لهم هو «السكين» التي حدثهم عنها غسان كنفاني ولكنهم فهموا احد نصليها فقط، لم يفكر أحد بقتل زكريا، بقتل اليهودي الذي فينا، وإذا بزكريا فجأة ملك يطاردنا في عمان ويسألنا جنوده: أين خبأتم الميليشيا؟ معتقدين أنها قطعة سلاح! ويحاصرنا في الأحراج لتحتضننا بيروت، ويمعن المثقف بجلد الذات، فيعلن نزار بعد موت عبد الناصر: «ليس جديداً علينا اغتيال الصحابة والأولياء». ويكتب زكريا تامر في قصته /الرايات السود/ اصدق صورة للمثقف عن ذاته، يصفق احدهم عليه، ويشتم عرضه فلا يهتز إلا اهتزاز الموت حين يطعنه هذا «الاحدهم».. يعلن موت المثقف الذي «لا يقرأ ديوان عنترة» المعزول عن مجتمعه وناسه، الشحاذ كما اسماه نجيب محفوظ، تائهاً بين الشيوعية والإسلام ومقترحاً عليه الحل الوسط الليبرالي المتدين، بينما يحاول هاني الراهب كشف الشرخ الطويل في تاريخ المهزومين الطويل، فيضحك منه غالب هلسا، ويتساءل نجيب سرور: /منين اجيب ناس/.

وتتسارع التطورات بعد أيلول وموت عبد الناصر، لتصل بنا إلى الحرب التشرينية يوم «اسقطنا طائر الوهم» فعاد إلى توفيق الحكيم وعيه، وإلى سعيد عقل عروبته. وعرف عرب النفط، واسيادهم، كيف يستغلون نتائج هذه الحرب، وكيف يروضون النمور في اليوم العاشر، وبدأ المتطرفون والمتحمسون يعيدون حساباتهم، ودوماً دون دليل فظهر إلى العلن شعار الدولة الفلسطينية، وانقسمنا بين رافض وقابل، وظهرت اتفاقية سيناء الأولى فاكتشفنا في السادات خائناً، وبخاصة بعد انفضاح اسرار ثغرة الدفرسوار وحصار الجيش الثالث. وارتفعت اسعار النفط في العالم ودماء السوريين والمصريين والفلسطينيين تحولت ارصدة في حسابات آل سعود والصباح وصار الملك فيصل «رجل العالم» برأي مجلة النيوزويك.

كل هذا والمثقف العربي يحاول استجماع قواه ليرى، ليحلل، ليفهم.. غير أن الزمن مرة اخرى لا يمهله، فالحرب اللبنانية ستندلع كما تحدس غادة السمان وبيروت ستصبح مشفى للمجانين حين يهرب بطل روايتها «بيروت ٧٥» من المصحة ليغير اللافتة الموضوعة على مدخل المدينة بلافتة «مشفى المجانين» الذي سيرصده زياد رحباني في «فيلم أميركي طويل»، وباندلاع الحرب ستأخذ اللعبة السياسية ـ العسكرية، الطائفية ـ الوطنية، الدولية ـ العربية، ابعاداً جديدة. مسكين هو الفكر الذي عليه أن يرصد كل تلك التبدلات، مسكين هو الشعر والمسرح والرواية، مسكينة الفلسفة والصحافة، فالبترودولار، سيد الموقف، سيفرخ مجلاته وصحفه وشعراءه، أهي مصادفة أن يكون مانع سعيد العتيبة وزيراً للنفط وشاعراً. ومجيد المرهون قابع في سجنه منذ العام ١٩٦٨، بينما يختطف ناصر السعيد من بيروت ليفرم أمام خادم الحرمين الشريفين. تلك عناوين مرحلة، كان من عناوينها أيضاً مقتل سعيد مرزوق وعلي فودة وناجي العلي وحسين مروة ومهدي عامل وماجد أبو شرار وموت أمل دنقل وفواز الساجر وعلي قنديل وصقر الرشود ومحمود دبا وغالب هلسا. واعتقال من لا نجرؤ أن نشير إليهم.. هي مرحلة كاملة بين /١٩٧٥ ـ ١٩٩٠/ بين الفصل الأول من الحرب اللبنانية وحرب الخليج الثانية، بينهما نزح مئات المثقفين العراقيين من بلدهم، ونزح آلاف الفدائيين العرب والفلسطينيين عن بيروت.

اراد القدر المختفي في سراديب البنتاغون ان يصبح المارينز طلائع حركة تحرير!

وبين النزوحين باتت الساحة مهيأة، بين خروج سعدي يوسف ومصطفى الحلاج، رُسمت معالم المرحلة القادمة، بين الخروجين خرج أو أخرج غالب هلسا من مصر، لأنه وبصفته رئيساً لفرع اتحاد الكتّاب والصحافيين الفلسطينيين هناك، نظّم ندوة عن التواجد الأميركي في الشرق الأوسط. وحين التقينا في بيروت كان غالب يسأل عن احاطة المنطقة بقواعد اميركية تمتد من كينيا وحتى تركيا. يومها كان الراحل الكبير قد عاد مهزوماً من القاهرة ـ قاهرته ـ ومن بغداد. ولكن مخيلته لم تكن لتصل إلى الحد الذي وصلت إليه الأحداث بعد أشهر قليلة من موته الفظ والمفاجىء. فالأميركان ما عادوا بحاجة إلى قواعد، أراد القدر المختفي في سراديب محفل البنتاغون الماسوني أن يصبح المارينز طلائع حركة تحرر وطني، تطرد الغزاة عن فوهة النفط الكويتي، والأميركي البشع أثبت أن «الصديق وقت الضيق» ليؤرخ مطلع العالم الجديد وأسسه الثابتة:

١ ـ للأرض قوة مركزية واحدة، جاذبة ونابذة في آن معاً، تطبخ الاعلام والنظريات، السينما والموسيقى وطائرات الشبح والقنابل الفراغية، وعلى الكل أن يدور في فلكها، سيد العالم الديموقراطي، الكاوبوي الذي ينتزع نوريغا من مخدعه، وتهاجم طائراته القذافي في منزله، وعلى أوروبا أن تفهم ذلك كما فهمه غورباتشوف ويلتسين وكل احفاد البيروقراطية الروسية.

٢ ـ ممنوع على دول العالم الثالث، أو الآخير أن تفكر بالتسلح أو بالتنمية أو باتخاذ سياسات وطنية لا تحايث سياسة البيت

الأبيض، والأسلحة كثيرة وجاهزة من الحصار الاقتصادي إلى حاملات الطائرات: قوى عرقية انفصالية جاهزة للتحرك. فصائل سياسية معجبة بالنموذج الأميريكي مخبأة لحين الحاجة، بربر وأكراد وجنوب سودانيين، قرنق والطالباني، وإن لزم الأمر فاحفاد الشيخ خزعل حتى وإن كانوا من آيات الله غير الشيطانية، ومن لا يصدق فالتجربة أمامه من ماناغوا حتى بغداد.

وصار السؤال كيف نتعامل مع العالم الجديد في ظل مجاعاتنا وحروبنا وانكسار الحلم وتهاوي المناهج والمنابر واللغات، في ظل كواتم الصوت وأجهزة التنصت والردة الدينية الموغلة في جهالتها، في ظل عصر استهلاكي حطم القيم والاخلاق وهشّم الروح وعمم الكابوس والهوس والعصاب. الجمرة تحرق الكف كما تنبأ محمد منذ أربعة عشر قرناً. والمبدعون إما إنهم وجدوا مسلكاً في هوامش العالم الجديد وهادنوه. أو تركوا ارصفتهم إلى عواصم الغرب، أو صمتوا مكرهين. واستلذ آخرون بجلد الذات، وهنئوا بمازوخية مقززة. البعض استطاب التراث فولجه مسلحاً بقدرات فوكو وشتراوس، خالطاً ابن خلدون والتوسير. والبعض استطاب صحف البترودولار ليكتب أي شيء بلا طائل. باقتضاب تشعر أن الجميع خذلوك، من محمود درويش حتى علي فرزات، ومن عابد الجابري حتى الراحل فرج فوده. التلفزيون وجبروته الإعلاني بطل المرحلة والشارع صامت.

أما السياسيون فيناقشون الحظر الجوي على جنوب العراق: هل سيؤدي إلى التقسيم أم سيكتفون بالتطمينات البوش - ميجرية، وكأنهم ما خبروا التطمينات الإنكليزية التي انكرت وعد بلفور وسايكس بيكو، مع أن «الملك عار» وأن القضية وطنية، وأنه الاستعمار. والحاكمون مهما اوغلوا في الدم سيذهبون: فهل يكون وجودهم حجة لضرب الوطن وتقسيمه؟ ومعظم مثقفينا يشبهون ذبابة مقلوبة على ظهرها، من يتكلم يخف مصير محمد عفيفي مطر أو ناجي العلي، ومن صمت فهو شيطان أخرس، ومن وقع بياناً طرد من وظيفته، ومن كتب في «صوت الكويت» دخل الجنة، ومن كتب عند اعدائها دخل الملكوت المخابراتي، ومن سنسأل «ارشدونا إلى الحل الصحيح». شعراؤنا باتوا كتّاب مسلسلات تلفزيونية، والروائيون مختلفون حول نوعية الشامبو الأفضل لاخفاء الصلع، اسأل بصارة عن سر ثروتها وهي في قريتها النائية، تخبرني أنها كل خميس تزور العاصمة لتفتح لبعض الوزراء بختهم، ووزير صديق أذهب إليه في مهمة صحافية فيبدأ تصريحه بالحديث عن سعر الباذنجان سألته عن علاقة الباذنجان بدكتوراه اقتصاد الدولة التي يحملها من السوربون فخجل والغى تصريحه، ارسلت إليه مسرحية يوسف ادريس الأخيرة «البهلوان» ولكن يوسف رحمه الله لم يكتشف أن «صداماً» ديكتاتور إلا حين غزا الكويت. فأعاد إليه جائزته التي رفض أن يقاسمه جبرا ابراهيم جبرا إياها يوم أخذها. فطيب الديكتاتور خاطر جبرا ومنحها لصاحب «العسكري الأسود» وحده ليعلن بعدها «انا رئيس دولة الأدب». اعيد السؤال «ارشدونا إلى الحل الصحيح» فصديقي الماركسي المتطرف كان ثملاً بانتصار الثوار العراقيين على جحافل الجيوش الكويتية الجرارة، مصفقاً وطرباً لانهمار الصواريخ على اسرائيل، حاز الشهر الماضي على «فيزا عمل» كطبيب في الكويت فاكتشف أن ماركس كان يهودياً بغيضاً. واخبرني في أولى رسائله أنه معجب جداً بكتاب «اسرار النوم» الذي اصدرته سلسلة عالم المعرفة وأنه سيرسل لي نسخة منه بالبريد المستعجل.. وصديقي أبو جدعان الكذاب اتفق يوماً مع ابنه أن ينبهه إن اغرق في الكذب في المضافة بكلمة «أبي» التي لطشها عاصي الرحباني وصارت «جدي». وليلتها حكى أبو جدعان لنا عن إحدى المعارك التي خاضها، وعدد القتلى الذين جندلهم، ولكن احد الفرسان قطع رجل فرس أبي جدعان، فلم يتوقف أبو جدعان ولم ينسحب بل تابع المعركة على فرس بثلاث أرجل، همس به جدعان «أبي» فلم يعره انتباهاً وتابع ليقص علينا كيف قطعت رجل الفرس الثانية وكيف اغار وفرسه برجلين اثنتين فقط، رفع «جدعان» صوته بكلمة «أبي» ولكن الوالد تابع روايته حتى قطعت الرجل الثالثة وهو مغير لا يلوي على شيء فصرخ جدعان «أبي»، وقف الأب أمام الجميع وصاح بابنه «الفرس فرسي يا كلب وأنا سأجعلها تدحل على بطنها»، أَنَصْرُخُ بمثقفينا «أبي» رحم الله نجيب الريس الذي بشرنا «بنور فجر يتسامى» وبعد سنين طوال رد سليمان العيسى قائلاً:

خلاصي سألت الفجر عنه فردني ... إلى أمل يقتات شوك جهنم

وغادر العيسى إلى اليمن بوساطة عبد العزيز المقالح ليعمل مدرساً هناك متقياً غوائل الأيام. □

صورة الاسلام كما تتظهّر اليوم في ألمانيا

الخطر الأخضر؟!



ابراهيم وطفى

■ غرهارد كونتسلمان صحافي ألماني كانت تفتح له أبواب وزارات «الإعلام» العربية عندما كان في الثمانينات مراسلاً للتلفزيون الألماني في الشرق الأوسط، وتطلق عليه وسائل «الإعلام» الألمانية صفة «صديق العرب»، ويسمّي نفسه «خبيراً في الإسلام».

وفي الأعوام العشرة الأخيرة نشر بالألمانية ٢٦ (ستاً وعشرين) كتاباً عن العرب والإسلام. وكلها كتب كبيرة الحجم غالية الثمن.

وهذه قائمة بأهم هذه الكتب:

١ ـ امبراطورية الله الجديدة ـ الصراع على الوحدة العربية، ٢ ـ سيف الله ـ قيام الشيعة، ٣ ـ العرب، ٤ ـ عرفات: أمل أم وبال؟، ٥ ـ ديوان هارون الرشيد (رواية)، ٦ ـ الخليج ـ من نبوخذ نصّر إلى صدام حسين، ٧ ـ الخلفاء العظماء، ٨ ـ التحدي الإسلامي، ٩ ـ القدس، ١٠ ـ الأردن، ١١ ـ محمد، ١٢ ـ النيل، ١٣ ـ سيف صلاح الدين، ١٤ ـ كلهم أرادوا أفريقيا، ١٥ ـ الحرب غير المقدسة، ١٦ ـ السيف الأخضر.

ولم ينس كونتسلمان أبناء عمومتنا، اليهود، فنشر عنهم كتاباً بعنوان «قيام العبرانيين».

كما قام بإخراج فيلم تلفزيوني باسم «الله أكبر».

ماذا يقول كونتسلمان في هذه «الآثار» الكثيرة؟

في كتابه عن النبي محمد كتب: «لا يعرف الإسلام عقائد يحتاج فهمها إلى جهد عقلي». وكتب ان الإسلام هو دين للنفوس البسيطة، «لذا فإن الأفريقيين يفهمون مبادىء الإسلام أكثر مما يفهمون العقيدة المسيحية».

لكن القارىء الألماني لا يعلم من كونتسلمان ان كتب أرسطو ترجمت إلى العربية في القرن التاسع الميلادي، وان فقهاء الإسلام كانوا يديرون نقاشاتهم الكبيرة بمساعدة هذه الكتب، قبل أن تلحق بهم الفلسفة اللاهوتية المسيحية بفترة طويلة.

وفي كتابه عن الشيعة يروي كونتسلمان سيرة حياة الأئمة الاثني عشر، ويقدم معلومات غريبة لا يعرفها المؤرخون وقيمتها التاريخية تعادل الصفر.

وكتابه «الخلفاء العظماء» يتألف من قمامة نوادر لا قيمة تاريخية لها.

كان يمكن نسيان كتب كونتسلمان لو كان الموضوع يتعلق بالماضي فقط. لكن كونتسلمان يريد بكتبه أن يفسر لنا الحاضر. فالفصل الأخير من كتابه عن النبي محمد هو بعنوان «المسلمون يفتحون العالم». وعلى الصفحات الأخيرة يوضح لنا كونتسلمان ان ما خطط له النبي محمد إنما هو إخضاع العالم تحت نير الإسلام، وإن من جاؤوا بعد النبي محمد عبر ١٤ قرناً لم يحققوا هذا الهدف

إلا جزئياً، وان متعصبين مسلمين يستعدون الآن لتحقيقه كاملاً. يكتب كونتسلمان: «فالقذافي قال ان المسيحية سوف تطرد من أفريقيا. والأهداف التي سيُسعى لتحقيقها بعد نشر الإسلام في أفريقيا موجودة. والرئيس الليبي بالذات لا يدع مجالاً للشك بأنه لا ينبغي على البابا أن يخرج من أفريقيا وحدها، وإنما من أوروبا أيضاً. والقذافي يرى ان إيطاليا هي نقطة الضعف في أوروبا، وانها ستفتح نفسها للإسلام خلال وقت غير بعيد. والتحضيرات تقوم بشكل منظّم. وعندما تقع صقلية بيد الإسلام (والقذافي يعبّر علناً عن قناعته بأن هذا سوف يحدث)، فإن نشر العقيدة نحو الشمال يصبح ممكناً. وأفكار معمر القذافي السنّيّ تلتقي مع أفكار الخميني الشيعي».

ولا يعلق كونتسلمان على أقوال القذافي، وإنما يترك القارىء أسير الانطباع التالي: لا يهمّ الإسلام، منذ القرن السابع الميلادي، إلا إخضاع العالم. والآن بدأ الشوط الأخير في هذا الصراع.

إن كونتسلمان يقدم صراع الإسلام ضد المسيحية بصفته الإطار الوحيد لتاريخ العالم خلال ١٤ قرناً، وبصفته أنموذجاً لتوضيح النزاعات المتنوعة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وهذه صورة تبسيطية خطيرة.

من عناوين الصحف: ماركس يولي هارباً أمام محمّد!

والصورة نفسها يقدمها الصحافي بيتر شول ـ لاتور. ففي فيلمه «سيف الإسلام»، الذي عرضه التلفزيون في أربع حلقات، يقدم النظرية نفسها والتي يمكن إيجازها بأن طوفان الإسلام إنما كان دائماً يلاطم شواطىء الغرب، وان خطر الفيضان يهدد أوروبا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

والكتاب المرافق الذي نزل إلى الأسواق بالاسم نفسه، نفد خلال فترة وجيزة. ويتخاطف الناس كتب كونتسلمان. والتأثير خطير. أولاً لأنه يجري تقديم صورة تبسيطية لموضوع معقد، وثانياً لأنه يجري تقديم صورة عدو يبدو ان الناس بحاجة لها بعد ان زالت صورة العدو الشيوعية. هذه الكتب والأفلام تعطي انطباعاً بأن الإسلام إنما تدفعه إرادة واحدة على مستوى العالم، تدفعه إلى هدف وحيد هو إخضاع واستعباد الغرب المسيحي، وان هذا الهدف كان موجوداً دائماً.

وفي الفترة الأخيرة وجدت الصحف الألمانية ان الخطر الجديد الذي يهدد الغرب إنما سيأتي من الجمهوريات الإسلامية التي كانت جزءاً من الاتحاد السوفياتي، والتي ستقوم ببيع قنابلها الذرية وإرسال علمائها الذريين «المرتزقة» إلى «الأصوليين الإسلاميين» أمثال صدام حسين ومعمر القذافي، وسيأتي الخطر من المسلمين الذين يقيمون شمال العرب بين البوسفور ونهر الهند ويبلغ عددهم ٣٠٠ مليون مسلم.

ومن عناوين هذه الصحف:
- «الغرب يتابع التطورات في وسط آسيا بقلب خائف».
- «ماركس يولّي هارباً أمام محمد».
- «بحر قزوين أصبح بحراً إسلامياً مرة أخرى».
- «خوف من القنبلة الذرية الإسلامية».
- «الله يحتل العالم».
- «الولايات المتحدة تريد أن تجابه الإسلام».

ونشرت إحدى الصحف خريطة العالم الإسلامي تحت عنوان: «عالم النبي محمد». وبدت أوروبا إلى جانبه منطقة صغيرة تذكّر بضآلة إسرائيل «المسالمة» داخل خريطة العالم العربي التي كانت الصحف الألمانية تنشرها في كل مناسبة.

ويشارك الساسة الألمان في حياكة أسطورة الخطر الذي يهدد الغرب. فقد قال، مثلاً، المتحدث الرسمي باسم الحزب الحاكم ان «التهديد الذي يمكن أن يأتي من العالم الإسلامي يعادل على الأقل التهديد الناشىء عن عدم الاستقرار في أوروبا الشرقية». وقال أحد ساسة الحزب المعارض ان «الإسلام حركة ذات توجّه عدواني توسعي». ونشرت صحيفة مقابلة معه تحت عنوان «إدراك أخطار الإسلام». (والجدير بالذكر ان هذا الرجل هو رئيس جمعية الصداقة الألمانية ـ العربية). وقال وزير خارجية ألمانيا ان انتشار الأسلحة الذرية بواسطة علماء سوفيات هو «أكبر مشكلة بعد انتهاء الحرب الباردة. والآن أصبح الوقت هو الثانية الأخيرة قبل الساعة ١٢».

وليس من الصعب إيجاد بعض «الأساتذة» الذين يدعمون هذه الحملة. فقد نشرت صحيفة مقابلة صحافية مع بروفسور في التاريخ الحديث تحت عنوان «خصومنا الجدد أكثر ضراوة بكثير من الستالينيين»، قال فيها:

«قد يأتي وقت نشتاق فيه إلى بريجنيف. إذ من الممكن أن يكون خصومنا الجدد أكثر ضراوة بكثير من الستالينيين. وأكبر خطر علينا جميعاً، الذي أراه الآن، هو أصولية إسلامية مسلحة ذرياً. وهذا الخطر لا يؤخذ عندنا مأخذ الجد، وذلك لأن لا أحد يعتقد انه يمكن لقناعة دينية أن تكون بالنسبة لجماهير واسعة من البشر هامة بهذا الشكل بحيث يشن في سبيلها حملات صليبية وحروب مقدسة. وحتى الآن كنا نحن الأوروبيين نشعر، رغماً عن تزايد هذا الخطر منذ عقود، بالاطمئنان، وذلك لأن الأميركيين كانوا يقفون وراءنا، أو على الأصح أمامنا. وإذ أصبح الأميركيون يشعرون الآن بأنهم يكلّفون بأكثر مما في وسعهم، فإنه ينبغي علينا نحن الألمان بالذات أن نعالج جدّياً بأنفسنا هذه المشكلة».

وهناك «بروفسور» آخر (من أصل عربي) يشارك في هذه الجوقة، ويكتب مقالات يبلغ حجم الواحدة منها صفحة كاملة في الصحيفة اليومية، يستحضر فيها خطر الأصولية الإسلامية على الحضارة الغربية.

والأخطار التي زُعم حتى الآن انها تهدد الغرب ملوّنة. فقد كان هناك الخطر الأحمر، والخطر الأصفر. والآن أصبح «الخطر الأخضر» هو الغالب. فالمتشائمون في أميركا وأوروبا وروسيا يرون أن المسلمين قد انطلقوا تحت راية النبي محمد الخضراء لاقتحام قلاع الرخاء والحرية والديموقراطية.

وممثلو الرجعية في الغرب مرتاحون لعدم اضطرارهم للتخلي عن صورة عدو. فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي شرعوا في خلق عدو لهم جديد، وراحوا ينفخونه حتى يصبح جديراً بعدائهم له. فقد كتب، مثلاً، البروفسور الأميركي أماس بارلميوتر مقالة في صحيفة «واشنطن بوست» وصف فيها الأصولية الإسلامية بأنها «حركة عدوانية تتصف بالعنف مثل النازية والفاشية في الماضي»، وقال انه يجب «وأد هذه الحركة الاحتجاجية وهي في مهدها». بل ان هذا البروفسور يبدو كقاتل أطفال إذا ترجمنا كلمته حرفياً من اللغة الانكليزية. فهو يقول انه يجب خنق الأصولية أثناء ولادتها.

ويقال ان هناك «خوفاً يجول في أوروبا»، هو الخوف من أن تقوم «الأصولية الإسلامية» بتهديد النظام السياسي في العالم تهديداً

إضافياً. ويقال ان مشكلة «الأصولية الإسلامية» موجودة على حدود أوروبا مباشرة... في الجزائر وبقية بلدان المغرب العربي، بل هي موجودة في وسط أوروبا من خلال وجود ملايين المسلمين فيها.

«خوف يجول في أوروبا»... هذه الجملة تذكّر بالجملة الأولى من (البيان الشيوعي) الذي أصدره كارل ماركس في القرن الماضي: «هناك شبح يجول في أوروبا هو شبح الشيوعية».

إن أشكال تعامل أميركا والغرب مع ظاهرة الأصولية الإسلامية تذكّر بسياسة مقاومة النفوذ السوفياتي في فترة الحرب الباردة. وربما كانت هذه الطريقة ناجحة في النزاع مع الشيوعية، لكن من المؤكد انها لن تنجح في النزاع مع الإسلام.

هل سيمكن حبس «شبح الإسلام» في قارورة بالقوة؟ إن الإسلام لن يختفي بين عشية وضحاها. بل ان المعلقين الغربيين يجمعون على أن الحركات الإسلامية ستستلم السلطة في بلدانها، ويؤكدون ان هذه الحركات هي النمط المقبل للسلطة في البلدان الإسلامية الذي سيحلّ محل البيروقراطيات العسكرية. لكن الغرب يدرك ان هذه الحركات هي حركات رجعية ستعيد مجتمعاتها إلى الوراء. والغرب لا يعارض هذه الإعادة، لكنه الآن يستخدم هذه الحركات كبعبع وعدو، بعد أن كان يشجعها في الماضي... ضد القومية والشيوعية.

وعندما تصل الأحزاب الإسلامية إلى السلطة في المستقبل، سوف تجد أمامها نفس المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحالية (أنظر إيران).

إن هدف كافة المجموعات الإسلامية هو إجراء تغييرات في المجتمعات التي تعيش فيها، وليس هدفها هداية الغرب المسيحي أو حتى إخضاعه. والمسلمون لا يسعون إلى السيطرة على العالم. وما يختلقه دعاة الحروب الصليبية من الأوروبيين المعاصرين يرمي إلى نشر الذعر. وهذا أمر معيب. إن تيمورلنك لا يقف أمام أبواب أوروبا.

وهذه المخاوف الشائعة في الغرب من إسلام يُزعم انه يمثل خطراً، ويُدَّعى انه يهدد الحضارة الغربية، هي صورة عكسية لمخاوف كثير من المسلمين من «أهوال» العالم الغربي.

إن الغرب يملك تفوقاً ساحقاً في المجالات التقنية والعلمية والعسكرية. و«دار الإسلام» مغلوبة على أمرها، ومتفرقة الكلمة، وتعاني من تركة عدة قرون من الاستعمار والخضوع لأنظمة الطغيان. وهذا الوضع يجعل التهديد المزعوم الذي يمثله الإسلام «تهديد نملة لأسد».

وقد كتب كاتب ألماني: «كانت العلاقات بين الإسلام والغرب مهمة دائماً. وسوف تزداد أهميتها في العقود القادمة. وإذا لم نعمل باستمرار على تحسين هذه العلاقات، فإن حياتنا جميعاً مهددة بالخطر».

ثم: هل تقتصر ظاهرة «الأصولية» على المسلمين وحدهم؟ إن الطوائف البروتستانتية التبشيرية في أميركا هي حركات أصولية. أوليس البابا نفسه أصولياً؟ وهل من أصولية في الدنيا أكثر من الحركة الصهيونية؟

ودعونا لا ننخدع للمرة العاشرة! ليس الموضوع موضوع «أصولية»، ولا موضوع دين. انه، ببساطة، الاستمرار في نهب الشعوب. □



في بلادي

علي مغازي

شاعر من الجزائر

■ في بلادي
تموت ثلاثون ألف امرأه
كلّ يومْ
وتموت جميع الرؤى
وجميع النجوم
وبلادي...
بلادي خرابه
لذا تَسقط الآن في قهوتي
شعرة وذبابه. □



النص الهجين

فايز سارة

■ يثير النص المكتوب اشكاليات عدة في علاقته مع صاحبه وفي علاقته مع المتلقين، وهو أمر طبيعي ودائم الحدوث، مرتبط في الجهة الأولى بمقدار ما يستطيع الكاتب التعبير عن فكرته ورأيه في نص تُخضع فيه الكلمات والأحرف، وتتحول إلى عريكة لينة، تستجيب للفكرة بصورة جلية واضحة، لا تخضع إلى تأويل، ولا تقبل تفسيرات متناقضة، وهذا الأمر بمجمله مسؤولية الكاتب عن نصه أياً كان اختصاصه، ومستوى ما يكتب، خاصة وان الكتابة - باعتبارها ظاهرة كبقية الظواهر الحياتية - تخضع لشروط كثيرة ومعقدة، مما يجعل سويتها مختلفة، متعددة النتائج، تبعاً للفترة الزمنية وظروفها، وكذلك



لشروط الكاتب وأوضاعه، وهناك كثير من الأمثلة والنماذج، والتجارب النصية لكاتب واحد، تبين حالات تفاوت مستوى كتاباته سواء من حيث الفكرة، أو اللغة، أو المستوى الحرفي.

وكما هي اشكالية النص مع الكاتب، تبرز اشكالية النص مع المتلقي. وبدوره، فإن الأخير يواجه اشكاليات مع النص بحكم الظروف والشروط الخاصة والموضوعية الزمانية والمكانية، التي قد تؤثر في مستوى ومدى استيعاب النص فكرة، واتخاذه موقفاً إيجابياً أو سلبياً، تجاه النص والكاتب على السواء.

غير ان الأهم في اشكاليات النص مع المتلقين، يكمن في العلاقة بين النص والمتلقي الأول، وهو الناشر المكلف بإيصال النص إلى جمهوره وقرائه، سواء كان عبر مجلة أو جريدة أو أية قناة اتصال، وأياً كانت مسؤوليته رئيساً للتحرير أو مسؤولاً في قسم أو محرراً مناط به أخذ القرار بنشر النص المكتوب.

وأهمية المتلقي الأول للنص تكمن أساساً في كونه حلقة الاتصال الأساسية بين الكاتب وجمهور القراء، وهي مسؤولية كبرى ومؤثرة، تفترض وعياً ودراية عالِيي المستوى، وأفقاً رحباً، ومستوى حرفياً رفيعاً، وهي بهذا المحتوى مسؤولية لا تقل أهمية عن مسؤولية كاتب النص وصاحب الفكرة.

والمسؤولية المهنية الحرفية للمتلقي الأول بصفته ناشراً تجعله يختار زمان النشر ومكانه، ويحدد طريقة العرض والتقديم، وهي أمور - ولا شك - تلعب دورها في إبراز رأي الناشر في النص الذي يقدمه للقراء، ويعطيهم، أو يوحي إليهم - من خلال ذلك - بأهمية المادة التي يُقبلون عليها.

غير ان بعض مقرري النشر، يذهبون أبعد من مسؤوليتهم المهنية الحرفية في إبراز تعاطفهم أو اختلافهم مع النص المكتوب، فيأخذون على عاتقهم مهمة التدخل في النصّ زيادة أو حذفاً، اختصاراً أو تصحيحاً، الأمر الذي قد يشوه، وربما يفيد بصورة كلية في محتوى النص وفكرته، ويتم القيام بما سبق تحت حجج ومبررات مختلفة بعضها صحيح وآخر مختلق، ولكنه في النهاية يصب في قناة واحدة.

وبطبيعة الحال، فإن تدخلات بهذا المستوى، تجعل من النص مادة غير تلك التي قدمها الكاتب، لدرجة يمكن القول معها ان القراء والكاتب عينه سيكونون أمام نص جديد، نص هجين يجمع فيه رأي الكاتب والناشر معاً، مما يفترض ان يُشار إليه صراحة، أو ان يرفع اسم الكاتب عنه، حيث لم يؤخذ رأيه في التغييرات، أو «التصويبات» الطارئة على نصه سواء كانت التغييرات بالفكرة أو اللغة أو طريقة العرض.

وربما كان من دواعي الأسف الشديد، ان ظاهرة كهذه من اشكاليات النص مع الناشر آخذة في التزايد، لدرجة يمكن القول، ان تجاوزات جدية تحصل على حق الكاتب في تضمين نصه فكرة أو رأياً محدداً، يختلف فيه مع الآخرين وأولهم صاحب قرار النشر في الدوريات وقنوات الاتصال وخصوصاً الصحافة.

وعودة إلى البديهيات، يمكن ان يُشار إلى ان من حق الكاتب ان يقول ما يريد بلغته وأسلوبه وبطريقة يراها مناسبة، ومن حق الناشر ان يرفض النشر أو يقبله على علاته دون ان يتدخل سلباً أو ايجاباً بالنص، لأن النص في النهاية هو مسؤولية الكاتب الذي يذيل ما كتب باسمه، وإلا فلن تكون لدينا مساحة لاختلاف الرأي والأسلوب، وعندها لن نحتاج إلى كتاب من خارج تلك المنابر الاعلامية والثقافية والفكرية التي توالي دعواتها إلى الكتاب لتزويد تلك المنابر بنتاجاتهم. . . □

مجانين على الطريقة الفرنسية

رأفت نعيم
لبنان

■ السياسة الحقيقية والعادلة، تعرفها الشعوب التي لا يحكمها أحد... إنها سياسة بديهية تعتمد قوانين مدينة الفارابي الفاضلة، وتصل حضارة الفراعنة بحرب الكواكب بواسطة شيء وهمي يسمى «التكامل».

إنها لا تتحقق طالما أن هنالك أنظمة عالمية تتحطم وأخرى تتقدم على حساب حياة الآلاف من البشر..

لقد صدَم المثقف العربي، ثقافته، ولكنها كانت محظوظة بهذه الصدمة تماماً كما يكون المرء محظوظاً عندما تصدمه سيارة اسعاف... غير أن هذا المثقف لا يدرك أيّ المستشفيات الثقافية هي أنجع لثقافته، وهذه هي مشكلتنا.

وعلى الرغم من استحضار الأدباء والفلاسفة والعلماء والفقهاء العرب في كثير من الندوات والمحاضرات الثقافية والعلمية، ومن خلال أقوالهم وكتاباتهم ونظرياتهم... فإن هؤلاء يظلون خارج المناقشة الموضوعية، إذ تستهلك جميع الطاقات الفكرية في سبيل اثبات رأي أو اتجاه، من المفروض أنه مثبت ومثبّت ولا مجال للنقاش فيه... فتصبح المناقشة مضيعة للوقت لا غير.

لقد وصلنا إلى زمن أصبح فيه التعبير السياسي كتعبير غنائي، وكما أن الأغنية العربية اليوم هي رثاء للثقافة العربية، فإن السياسة العربية أصبحت رثاءً للتاريخ السياسي العربي وهذا تعبير سياسي محض يكرس الواقع الثاني لحضارتنا المنهارة، أما الواقع الأول فقد مضى عليه كل المستقبل دون أن نتذكره، وكيف لنا ذلك ونحن نمر به مرور الكرام..

ويجسد هذا الواقع امتزاج لغتنا بباقي اللغات مما أدى إلى اغنائها. إلى درجة تشويهها فأصبحنا مسحوبين وراء مصطلحات أقل ما يقال فيها أنها «تكتيكية» تعتمد الخطط الحربية والتسلل والتجسس، لنصبح بدورنا غرباء عن لغتنا وعن أطباعنا وعاداتنا، ومتسللين على ثقافتنا التي من المفروض أن تكون عربية.

ويأتي الزمن الذي ينعت فيه فلاسفتنا بـ«المجانين»، فمن هم هؤلاء؟.. ولماذا وصلوا إلى حد الجنون؟؟

هل جنّ ابن خلدون عندما خاض غمار التاريخ محاولاً تقويمه؟ أم طفق «فارابينا» يبحث عمن يشيد له فاضلته التي خطها على ورق البردى وعلقها على مكتبته، أم نسي ابن رشد أنه مخلوق تميّز بعقل وقلب فسار بالعقل إلى خلف حدوده حتى وصل إلى ما هو عقلي؟....

فأين أنتم أيها الأسلاف الصالحون لتروا ما حل بخلفكم المتخلف عنكم ثقافة وفلسفة؟؟؟

قد نسمع العديدين من أدباء الغرب وخاصة الفرنسيين منهم يتفوهون بأن العرب قلّدوا الأدب الفرنسي قبل عهده بألف عام، وجاء هؤلاء ليعلموا القرن التاسع عشر والقرون التي لم تلبث أن لحقت به بامتياز يقال له «ليتيراتير» ومهنة تسمى «كيلتير»، فهل نعود بعدهم بقرن واحد إلى عصر أجدادنا إذا ما قلدنا أبناؤنا الذين لا تربطنا حالياً بهم أيّ صلة؟

وإذا أردتم معرفة المزيد عن الثقافة العربية المبتذلة، اسألوا التاريخ والجغرافية وجميع مواد التدريس في جامعات «أوكسفورد» و«السوربون» و«كاليفورنيا»... فكلها تخصص جزءاً من حصص التدريس للثقافة العربية، ولكن بقوالب بريطانية وفرنسية وأميركية، وإن فضلتم اختصار المسافة والوقت، اسألوا خليلكم الفراهيدي أو شريفكم الرضي أو علاّمتكم الثقفي، كلهم ركن من أركانها وإن اختلفت قاعدة هذا الزمان عن القاعدة التاريخية.

وبما أن الحياة الثقافية لدى العرب أمر بديهي تقتضيه ظروف الواقع العربي الحالي، فقد بقي هؤلاء على اتصال تام مع «فرنسة» اللغة أو صهرها في أية لغة أخرى بقالب واحد مع الأخذ بعين الاعتبار الملازمة الدائمة للمرتبة التي تشغلها كل لغة، بحيث تبقى لغتنا الجميلة مسيطرة ثقافياً وفقهياً، وإن كان لاتجاه الفقهي يصادف رياحاً دينية ومذهبية مختلفة.

وفي الوقت نفسه، وداخل الاطار اللغوي الواحد والذي خرجنا منه منذ زمن بعيد، تدور رحى حرب كلامية بين بكم استعانوا بأقلام سويسرية وصم استعانوا بساعات من صنع فرنسي أو ياباني وهلمّ جرّاً حتى تجد أن هذه الحرب ممولة من كل الجهات ما عدا الجهة الأولى إذ اننا نفتخر بصنع الطرابيش والكوفيات وبكثرة الانجاب وتعدد الزوجات...

ويسألون: من كان السبب في قتل علمائنا وشعرائنا وأدبائنا علمياً وأدبياً وعلى الصعيد الشعري؟، مع أنهم واثقون كل الثقة من تورطهم في ذلك.

نعم أيها الغرب، نحن مجانين.. ولكن حتى في الجنون، نقلدكم.. فعلى أية طريقة تريدوننا أن نجن؟ الأميركية أم الفرنسية أم... العربية؟.. □

بعدما حضرت في التاريخ الأدبي المعاصر

الرواية العربية في الشوارع الخلفية!

عماد العبدالله

■ تعود انطلاقة الأدب العربي الحديث إلى الفترة الممتدة من أواخر القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين. وهي انطلاقة استمرت إلى يومنا هذا عبر محطات مختلفة وعناوين وتجارب متنوعة.

وتلك الفترة التي اصطلح على تسميتها في تاريخنا الأدبي بـ «عصر النهضة» تواكبت مع تحولات عسكرية وسياسية وعمرانية، اسفرت عن ارتسام عدد من الأنظمة والدساتير والقوانين التي غيّرت شيئاً فشيئاً من وجه المنطقة العربية، العثماني، في السلطة والسياسة والاقتصاد والاجتماع إلخ... وذلك بعد مقدمات برزت فيها ادوار الارساليات والمطابع وحركة الترجمة والنقل وحملة نابليون بونابرت ومشروع محمد علي باشا التحديثي، إضافة إلى بعثات الدراسة إلى أوروبا. وهي مقدمات تلتها السيطرة العسكرية الأوروبية بعد هزيمة فلول جيوش السلطنة العثمانية في الحرب العالمية الأولى.

وفي سياق تلك المقدمات التي شكلت انفتاحاً واسعاً على علاقات حضارية من نوع جديد بين المنطقة العربية وأوروبا، وتتويجها بسيطرة عسكرية انتدابية مناصفة بين الفرنسيين والإنكليز، بدأ عصر عربي جديد في العمران والثقافة مثلته المؤسسات الوليدة في كرنفال متنوع من الصحافة والأدب والموسيقى والمسرح. كذلك بدأ عصر صراع عربي جديد يسعى للاستقلال من شروط استعمارية وتبعية متعددة الملامح. وهو صراع طمح إلى تحديد الهوية وايجاد لـ «أنا» وطنية وقومية وسط متغيرات عالمية عميقة وداهمة. مع ذلك بدا ان ذلك الصراع ارتبط وإلى الأبد بعلاقة مع بنية حضارية جديدة تختلف اختلافاً بيناً عن شكل وبنية السلطنة العثمانية والتباساتها وموروثاتها في البعدين القومي والديني.

ورغم الرغبة العربية الحثيثة في الاستقلال (انتفاضات وثورات) على قاعدة الاتصال الموجبة بأوروبا. فإنه بدا ان الطراز العثماني في جميع المجالات (باستثناء زي الطربوش ربما وكذلك بعض الأمور العقارية وأنظمة المساحة وقوانين المحاكم الشرعية إلخ) قد بات شأناً من الماضي، على الرغم من الظواهر الممانعة التي استمرت هنا وهناك في حمى نشاطات متنوعة اتخذت في غالبها شكل النكوص إلى فترة ما قبل السيطرة العثمانية (اسقاط ٤٠٠ سنة من الحكم العثماني) في عملية اعادة اتصال بالتراث العربي في عصوره المزدهرة. ولم تشأ الظواهر الممانعة تلك، لا الإعتراف ولا الاشتراك بالتحولات الجارية، فتحولت بمرور الزمن، إلى اشكال فولكلورية حيناً، وإلى ما يشبه البنى الموقوفة أحياناً أخرى.

ولعل الصراع بداية القرن بين ما عرف باصحاب النظرة السلفية بوجوه ممثليهم العديدين، والإصلاحية بوجه ممثلها الأبرز الشيخ محمد عبده، يلخّص بشكل نموذجي الصراع بين البنى الممانعة والبنى المتحولة في المجتمعات العربية.

إلا أن الواقع أظهر أن الغلبة باتت للأشكال الحديثة من أوعية

وطرز وهندسات وقنوات اعتمدتها الثقافة العربية في سعي سريع للتماهي بالنماذج الأوروبية. فتطور الشعر عند أحمد شوقي على سبيل المثال لا الحصر إلى المسرحية الشعرية. وكتب جرجي زيدان الرواية التاريخية، ولجأ مصطفى لطفي المنفلوطي إلى تعريب واقتباس بعض الأعمال الرومانسية الغربية. وبدأ جورج أبيض في عرض المسرحيات الفرنسية الكلاسيكية بممثلين عرب. ثم تطور الأمر إلى تعريب وتمصير الأعمال الدرامية الأجنبية عن طريق يوسف وهبي وفرقته المسرحية. ثم صعدت لهجة العامة إلى خشبة المسرح الشعبي مع نجيب الريحاني وبعض أعمال المسرح الغنائي. وأصبح للعمال والفلاحين ـ أي عامة الشعب ـ النصيب الأوفر من أعمال الموسيقار الشيخ سيد درويش. وكانت ادوات التوسط والتنفيذ في كل ذلك: الترجمة والنقل والآلات والتقنيات الموسيقية الحديثة (آلة البيانو مع سيد درويش). وخشبة المسرح مع الاكسسوارات والماكياج والملابس وتحديد العروض، والدعاية والإعلان في الصحف والمجلات، وموعد إقفال الستارة وفتحها، إضافة إلى قاطع التذاكر وإلى جيوش من التقنيين الأجانب استقدموا للعمل في كافة المجالات الفنية.

إذاً، تسربت التقنية أو استوردت أو احضرت في أكثر من مجال وناحية ومرفق، ولا ضرورة هنا للتوسع في ذكر المصارف ووسائل النقل والمدارس والجامعات وتخطيطات المدن وهندسة الأبنية إلخ... وظل الأدب العربي وسط تلك القرقعة سجين ذاكرته البلاغية وأشكاله الإنحطاطية أو هجيناً حائراً مقلداً وإن خرج في بعض اللحظات النقدية المعارضة بنتائج طيبة مع أكثر من علم من اعلامه.

لكن دخول الأدب العربي مجال الأزمنة الحديثة كان يحتاج لجواز عبور غير تقليدي وغير معروف في الذاكرة الأدبية التقليدية. كان يحتاج للرواية العربية. كونها شكلاً ابداعياً يجيب على تعقيدات العصر وتغيراته الهائلة وتتسع مساحته لجميع التساؤلات التي تتردد في هرج التحولات الكبرى، شكلاً قادراً على بث اشارات وجودية كونية تفيد انه أو أننا موجودون على سطح الكوكب في هذه اللحظة بالذات، في خضم الوجود الروحي للعالم.

وكان الاتصال بثقافة العالم الحديث، عن طريق الرواية، هو النسب الوحيد المقنع للصلة الحقيقية بالعصر، هكذا ولدت الرواية العربية مع نجيب محفوظ، فادارت الظهر للمحاولات الأولى من تعريب واقتباس وتمصير، ناظرة إلى ذاتها وإلى الآخر، واضعة عالم حياتنا تحت أضواء كاشفة وسط سعي حميم لاكتشاف «الأنا» في غمرة متاهات مذهلة.

وربما تكون ولادة الرواية المحفوظية، إشارة لولادتنا في التاريخ الحديث، يقول الروائي التشيكي ميلان كونديرا: «ان الرواية هي مبدع أوروبا. واكتشافاتها حتى لو تمّت بلغات مختلفة تنتمي إلى أوروبا كلها. ويؤلف تتالي الاكتشافات (لا جمع ما تمّت كتابته) تاريخ الرواية الأوروبية. ولا يمكن رؤية وفهم قيمة مبدع (أي معنى اكتشافه) على نحو كامل إلا ضمن هذا الظرف حيث يتم تجاوز القوميات»[1].

وقد أحيت رواية محفوظ مسيرة التساؤلات الوجودية الكبرى التي استمرت مع الأعلام العرب في العصور الثقافية المزدهرة ولحقها التحريم والنسيان في عصور الانحطاط اللاحقة، ثم عادت وأبصرت النور في الفكر الأوروبي. يقول نجيب محفوظ في «الثلاثية» على لسان بطله كمال أحمد عبد الجواد: «الأدب متعة سامية بيد أنه لا يملأ عيني، إن مطلبيّ الأول، الحقيقة: ما الله، ما الإنسان، ما الروح، ما المادة؟ الفلسفة هي التي تجمع كل أولئك في وحدة منطقية مضيئة كما عرفت أخيراً، هذا ما اروم معرفته من كل قلبي، وهذه هي الرحلة الحقيقية التي تعدّ رحلتك حول العالم بالقياس إليها مطلباً ثانوياً»[2].

وغير خاف، طبعاً، أن تساؤل محفوظ الذي اثبتناه جاء داخل الثلاثية أو الثوب الروائي الذي يناقش الفلسفات نفسها وسط التاريخ الحي للمجتمع وليس داخل عالم التجريد النظري. ونمضي مع ميلان كونديرا في ملاحظة عناصر التفوق للرواية على ما عداها من أدب في العصر الحديث، عبر قوله: «يتمنى الإنسان عالماً يمكن فيه تمييز الخير والشر بوضوح كامل، لأن في اعماقه رغبة فطرية لا فكاك منها في الحكم على الأمور قبل فهمها. وعلى هذه الرغبة قامت الأديان والايديولوجيات التي لا يمكن لها ان تتصالح مع الرواية إلاّ إذا ترجمت لغتها النسبية والغامضة إلى خطابها العقائدي والقاطع. إنها تطلب أن يكون ثمة أحد على حق، فإما أن آنا كارنينا ضحية مستبد محدود العقل، وإما أن زوجها ضحية امرأة لا اخلاقية، إما أن ك البريء [بطل كافكا] مسحوق تحت وطأة محكمة ظالمة، وإما أن العدالة الإلهية تختبىء وراء المحكمة، وبالتالي فإن ك مذنب. تتضمن هذه الـ «إما وإما» العجز عن تحمل النسبية الجوهرية للأشياء الإنسانية، العجز عن رؤية غياب الحاكم المطلق وجهاً لوجه. ومن الصعب، بسبب هذا العجز، قبول وفهم حكمة الرواية (حكمة اللايقين)»[3].

وقد كان النقد العربي في قراءاته المختلفة ومنها الفترة الايديولوجية الكاسحة، يحار من الوجهة العقائدية في الحكم على أعمال نجيب محفوظ التي تتناول وبغزارة نادرة مواضيع الشك والدين والتغيير والتسليم والرفض والغريزة والقتل والخيانة والموت والحب والشهوة والاستعمار والاستقلال إلخ... بل إن روايات محفوظ فُتّتت أحياناً من قبل النقد إلى عناصر أولى أو اجزاء منفصلة (العجز عن تحمّل الشكل الروائي) فهذا ناقد يبحث عن الشعر في روايات محفوظ، وذاك يبحث عن فن التصوير وآخر يسلط الضوء على اللغة وغيرهم يبحث عن النظرة الفلسفية وعن الموقف الديني.. ولم ينتبه أحد تقريباً إلى أهمية الخطاب الروائي المحفوظي باعتباره الشكل الأرقى لحضور خطاب الأدب العربي في عالمنا المعاصر.

فتتت روايات محفوظ من قبل النقد الى اجزاء منفصلة.

لنقرأ ما يقوله د. حامد ابو حامد عن جيل الأدباء ما قبل نجيب محفوظ: «كان الجيل السابق مباشرة على نجيب محفوظ يرى ان التراث العربي يخلو من فن القصة، أو لم يعتن بها، أو كما قال الدكتور محمد حسين هيكل في كتابه «ثورة الأدب»: إن ما كان موجوداً في الأدب العربي من التراث الروائي تافه ولا غناء فيه. وكما قال توفيق الحكيم في كتابه «زهرة العمر»: أن الأدب العربي فن ناقص التكوين، ولم تعاصره فنون أخرى، وهو لذلك لا يختال للأنظار إلاّ في ثوبين معروفين، الرسائل والمقامات. فالأدب العربي الإنشائي قد عُني باللفظ أكثر مما يجب، ولم يشأ أن ينزل عن تكلفة الذي يعتبره بلاغة، ليصور ما يحبس في نفس الشعب من احساس وما يهيجه من خيال»[4].

إن الفترة التي تلت أعمال نجيب محفوظ الباهرة الأولى (زقاق المدق، القاهرة الجديدة، الثلاثية) تميزت عربياً بخفوت المشروع

التحديثي من جوانبه المختلفة (هزائم سياسية وعسكرية). وترافق ذلك مع نشوء تيارات فكرية ارتجاعية من سماتها النكوص والعودة إلى الماضي - التراث، بصيغ متزمتة، وذلك للاحتماء به من مصير مجهول، على المستوى الأدبي والسياسي والثقافي.

وقد اصيبت الرواية بسبب من تلك التيارات، اصابة مباشرة، ليس عبر استهدافها من قبل النص الايديولوجي فقط، بل بسبب نزوح بعض المثقفين والكتاب «المسايرين» إلى أماكن هادئة وتصالحية في الحياة الثقافية (النفط التقدمي والرجعي). كذلك نال الرواية من الأذى الشيء الكثير عبر تماهي بعض المثقفين بالأساليب الروائية الأجنبية الجاهزة والشديدة الحداثة، دون الأخذ بعين الاعتبار، زمن الاستعمال ووجهته، أو القناعة بها أو تمثلها بشكل سوي وبالحد الأدنى من النواحي الفكرية والجمالية إلخ... بغض النظر عن محاولات روائية راوحت عند حدود الاسقاطات في عمليات نمذجة قياساً على وعي ايديولوجي يساري مفارق اوقع الفنون دائماً خارج دائرة الفن.

وهكذا ازدادت «الأنا» موضوع الاكتشاف الروائي غموضاً على غموض.

وفي اجواء البلبلة تلك، تبوّأ نمط الانتاج الشعري مركز الصدارة وطبعت مجموعات الرواد كاملة. ثم ازدادت وتيرة الطباعة والنشر لأولاد الرواد وأحفادهم وأقاربهم! على ايقاع ساخن من المهرجانات الشعرية والامسيات المعممة والموسمية.

وقد ساهم نمط الانتاج الشعري، بشكل فعّال في الغيبوبة الأدبية والثقافية، فعادت الثقافة سالمة غانمة! إلى مستويين سابقين من التبعية: تبعية عمياء لنصوص التراث، وتبعية متشوّقة للنصوص الغربية.

ولم يسلم نجيب محفوظ نفسه كـذات مبدعة، من تلك التأثيرات، فخفت صوته إلى حدود المخيلة المحلية المحاصرة بحدود انقطاعاتها وتهميشاتها السياسية والصحافية والفنية (ناهيك بوطأة الايديولوجيا في التحريم والتجريم). بل وصل الأمر احياناً إلى حدود التعهير، حينما التفتت السينما إلى أعماله، بنوايا حسنة كما يقال، لكن النتائج كانت كارثية في مطلق الأحوال. خصوصاً عندما اتخذت «النوايا الحسنة» شكلها النهائي، حينما اراد مخرج الواقعية المصرية صلاح ابو سيف، أن يحوّل نجيب محفوظ إلى كاتب سيناريو (ربما يكون كتّاب السيناريو في مصر والعالم العربي قد خرجوا من معطف محفوظ! لكن ما هي الحكمة في تحويله شخصياً إلى كاتب سيناريو؟!). فاستجاب محفوظ وقدّم للسينما ٢١ سيناريو على وجه التقريب. ثم اعلن الندم على فعلته في أكثر من مقابلة صحافية.

وبمرور الزمن تحوّلت عمارات محفوظ الروائية إلى فولكلور روائي وسينمائي، وتحولت «الحارة المصرية» التي ارتسمت عنده بأبلغ دلالاتها ووظائفها إلى تصاميم مشهدية مطلقة وخرساء.

ثم تصاعدت جلبة الحديث عن الأصالة والجذور المحلية ليس في المغرب مثلاً أو في المشرق، وفي جو من الاتصال الثقافي بالعصر سواء من وجهة سلبية أو إيجابية، بل في كل كيان عربي على حدة، مما زاد في عدد «الطرق» الروائية كذلك حفلات الزار الأدبية المتنوعة.

العالمي. وهنا نشير إلى أن الحفريات الثقافية والاركيولوجية لبلد هو عضو في هيئة الأمم المتحدة مثلاً، غالباً ما تخيب لأنها تتوسل شجرة عائلة ثقافية خاصة بذلك البلد، تهدف إلى اقامة البرهان القاطع على أصل ثقافي أو مكاني يقدم الدليل الثابت على شخصية الدولة. والخيبة هنا تتأتى من خطأ تأويل التاريخ بناء على ظرف عارض، ذلك التأويل الذي تحول دونه وبشكل واضح، بصمات الامبراطوريات التي سادت العالم، والموزعة هنا وهناك في جميع انحاء الأرض تقريباً.

ومن قبيل الأمثلة الملموسة على كلامنا، ما حصل مع أحد الزملاء الذي ذهب بمنحة دراسية منذ أكثر من عشر سنوات إلى بلغاريا (الدولة المستقلة) بغية نيل درجة دكتوراه في التاريخ. فوجد نفسه يقضي سنوات التخصص في متاحف اسطنبول.

وقد تلقي علينا فكرة أن روايات محفوظ وصلتنا إلى الأبد بتاريخ الرواية في أوروبا - أفكاراً ثقالاً لا يتسع المجال هنا للحديث عنها. لكنها قد تساعد في وقف الغيبوبة ووقف الحفر العقيم عن الرواية في التراث العربي لأنه كما يقول د. ابراهيم السعافين: «علينا ان نرفض الادعاء بامكانية وجود شكل عربي أصيل يشكل إطاراً مرجعياً للرواية. إذن الرواية العربية لا تبحث عن صيغة معينة متشكلة في الماضي لتعود إليها، وإنما تحاول تحقيق ذاتها في كل عمل»[٥].

إذن، ليس ثمة مناص من مواجهة الحقيقة رغم الأزمات والتعقيدات والمواجهات الجسيمة، ولا بد دائماً من دفع الثمن ولو كان باهظاً في أحيان كثيرة. لا بد لهوى المعرفة أن يستمر. ولا بد للرواية العربية من إن تنظر في الاتجاه الصحيح، أي في اتجاه تاريخها. لننظر كيف يلتقي الروائي العربي نجيب محفوظ مع الروائي التشيكي كونديرا في ذاكرة الكينونة الروائية المشتركة، رغم بعد المسافات وتفاوت الزمن، بعيداً عن الفولكلور الثقافي واللغط اللغوي وجميع تمارين الانحطاط. يقول محفوظ: «لم استطع أن أقرأ بلزاك بعد أن قرأت فلوبير وستندال، مع أني اعلم أن بلزاك عبقري، وهو خالق الواقعية كلها. ولكن لم يكن باستطاعتي تحمّله وهو يصف مشهداً في ٨٠ صفحة مثلاً [ترى كيف نتحمل اليوم الهلوسات التي لا طائل تحتها والتي تدعي أنها رواية تراثية معاصرة؟!] لقد قرأت مذهبه واتجاهه بعد ان تهذّب وتطوّر عند اناس غيره، ثم قرأت المغامرات الأدبية الحديثة، كالتعبيرية عند كافكا. والواقعية النفسية عند جيمس جويس. والجودة التي احدثها جيمس جويس في الفن الروائي خطيرة جداً. كما قرأت الكاتب الفرنسي الشهير مارسيل بروست واعجبت برائعته «البحث عن الزمن المفقود» واعتبره مع جويس عماد الأدب الحديث في القصة كلها»[٦].

ويقول كونديرا: «اكتشفت الرواية مع بلزاك تجذر الإنسان في التاريخ وسبرت مع فلوبير أرضاً كانت حتى ذلك الحين مجهولة، هي أرض الحياة اليومية، وعكفت مع تولستوي على تدخل اللاعقلاني في القرارات وفي السلوك البشري. انها تستقصي الزمن: اللحظة الماضية التي لا يمكن القبض عليها مع مارسيل بروست. واللحظة الحاضرة التي لا يمكن القبض عليها مع جيمس جويس»[٧].

يقبى علينا اخيراً أن نتساءل، وقد تمكنا من انتاج النص الذي [illegible] الأخبار اليوم؟ ولماذا نحاول

(١) ميلان كونديرا. فن الرواية. ترجمة بدر الدين عرودكي. مجلة «العرب والفكر العالمي». العددان ١٥ و١٦ خريف ١٩٩١.
(٢) د. حامد ابو حامد. نجيب محفوظ والرواية العالمية. مجلة «القاهرة». العدد ١٠٧ اب/أغسطس ١٩٩٠.
(٣) ميلان كونديرا. المصدر نفسه.
(٤) د. حامد ابو حامد. المصدر نفسه.
(٥) د. ابراهيم السعانين. مجلة افاق عربية. العدد السادس حزيران/يونيو ١٩٩٠.
(٦) د. حامد ابو حامد. المصدر نفسه (من حديث في عام ١٩٨٨).
(٧) ميلان كونديرا. المصدر نفسه

في الحداثة وما بعدها وايديولوجييها الجدد:

إنهم يسرقون الكاميرا

يوسف بزي

■ إنهم إيديولوجيو «ما بعد الحداثة». لقد حضروا أخيراً.

ما كادت «الحداثة» ومغامرتها الفذة أن تنتهي حتى طلعت علينا مقولة «ما بعد الحداثة». وكما للأولى أبطال ونجوم وحرامية كذلك للثانية. ولأن المثقفين العرب، على اختلاف مشاربهم وألوانهم وأوطانهم وأعمارهم، مغبونون ومهملون، لأسباب لا نحب ذكرها، فعليهم أن يمثلوا دوماً دور الحرامية. وقد يبدو بعضهم طيباً أو بطلاً فيحرم من التمثيل. فالرديء يطرد، والباهت والمتلعثم يفشل، أما البعض الآخر فيتحولون إلى «حرامية» عن حق وحقيقة. ويمتهنون أدوارهم مرة واحدة وإلى الأبد. يصبح همهم أن يلطشوا الكادر واللقطة من أمام البطل، وبالطبع يتحول الفيلم إلى مشروع بائخ لا يصلح للفرجة على الإطلاق.

ولأن أسوأ أنواع الممثلين هو الذي لا يمثل إلاّ شخصه ـ إذ يحوّل أي شخصية وأي هيئة إلى شخصيته وهيئته بطريقة سمجة ومنفرة على نحو رديء للغاية ـ فإن هؤلاء «الحرامية» ومنذ سنوات طويلة لا عمل لديهم سوى تعطيل وتمييع كل الأدوار وكل السيناريوهات المحتملة في الثقافة والسياسة والصحافة والاجتماعيات والنقد إلخ.

وبما اننا لسنا في معرض فتح حسابات ثقافية طويلة عريضة بين الأجيال والجموع والأفراد والمؤسسات فإننا لا نستطيع إلا أن نلمّح إلى الحذر والتنبه الذي ينتابنا إزاء هؤلاء الذين يسرقون دور «البطولة»، الذين يخوضون الثقافة على الموضة، والذين تركبهم عقدة الريادة، ريادة أي شيء دارج، وكيفما كان الأمر، وفي أي زمان، الذين «في كل عرس لهم قرص».

إننا نجد أنفسنا أمام محترفي الايديولوجيا، فمن الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن التاريخ إلى ما بعد التاريخ. يصطفون، بالتزام صارم، في كل ايديولوجيا جديدة دون تردد. انها خفة تبدل الأمزجة الايديولوجية بين ليلة وضحاها. خفة تلازم أعتى المثقفين الماركسيين المتطرفين، الذين تحولوا إلى القومية (على أنواعها) دون أن يرف لهم جفن، ثم التحقوا بكل مظاهر الإسلاميات وعقائدها، وما لبثوا أن دعوا إلى محاسن البترودولار ومنافعه، وها هم اليوم يركنون إلى الديموقراطية في السياسات الأميركية، ويبشرون بنهاية «القضايا» وبحلول «الخواء» حلولاً مبرماً ونهائياً.

لقد وجدوا ضالتهم أخيراً، دورهم بلا أدنى تمثيل، في ايديولوجيا الخفّة. حيث اللعب والحذاقة يبرران كل البهلوانيات الثقافية، وكل من تسول له نفسه بعد الآن أن ينطق ـ باسم العقلانية ـ سؤالاً حول «مسؤولية الموقف أو الكلمة» فلن يلاقي سوى الهزء والابتسامة الصفراء وهزة رأس تشيح عن دلالتها. إنه تحوير للدلالة أو محوها. لِمَ لا. فلقد «انتصرت» ايديولوجيا التلاعب والخفة، حيث الأصفار لا تصنع رقماً، وحيث تنعدم

الأوزان ونظرية الكم والكيف. إنها أيضاً فراغ المعنى، الذي بأحسن أحواله سيكون فضاءً فارغاً قابلاً لأي معنى. إذ لا حاجة للمعنى في اللعب. لأن المطلوب هو اللعب بالألفاظ والعقول فحسب (وهذا بالطبع منافٍ تماماً للعب البريء).

إنهم النخبويون الجدد، الذين للمفارقة، بلغتهم النخبوية، وبسبب الموضة، يشتمون النخبوية؟! إنهم الجديون المتفلسفون والمتفقهون والمثقفون الذين يبشرون باللهو والخفة، وسيماؤهم وحركاتهم وإشاراتهم لا تعبر سوى عن التجهم والترفع والرصانة المصطنعة. وإذا كانت مرحلة ما بعد الحداثة مستوعبة لكل مظاهر اللايقين والحوارات المفتوحة و«المتجاورة»، فإن أربابها من مثقفين عرب، مغتربين في لندن وباريس على الأخص، لا ينطقون سوى بالعبارات الوعظية وبلهجة نصائحية حازمة في الآراء والأفكار، وجملتهم تقع في صيغة البديهة التي لا تسمح بأن «يجاورها» أي شك.

حين كانوا في بؤرة «الثورات» كنا نحن نشاهد فيلم «الحائط»(٢).

لكن ما هي هذه الـ«ما بعد الحداثة» التي يبشّرون بها؟

حسب كتاب مي غصوب «ما بعد الحداثة ـ العرب في لقطة فيديو»(١):

«تبدو لنا ما بعد الحداثة، إذا ما أخذناها في أحسن أحوالها، مصالحة نهائية مع نزع الاستقرار، أو عدمه، ومع استحالة التناسق، لكنها أيضاً تؤول إلى التخلي عن الرؤية المطمئنة إلى العالم بوصفه كياناً منطقياً» (ص ١١).

وبمعنى أوضح هي حركة تقوم على نقدية ساخرة وشاملة لكل إرهاصات الحداثة ومحركاتها ودوافعها وشعاراتها وانتظاماتها وظواهرها دون استثناء، بما في ذلك ارث العقلانية، الايديولوجيا، التقدمية، التاريخية، الذات، السببية، النظرية، الملاحظة العلمية، المثال.. الخ. أي بمعنى آخر تحلل وتفكك كل العمارة العقلانية للمغامرة الحضارية الغربية، بما فيها ظاهرتا القيم والمنطق، ومساواتهما مع أكثر الصياغات البلاغية أو الدعائية تشويهاً للحقائق أو الوقائع، لكون مجمل التعريفات حسب ما بعد الحداثة هي خدع صورية أو لفظية بأحسن الأحوال. وهكذا إذ لا تدعي «ما بعد الحداثة» أي مشروع أو بناء نظري لها، فإن شعارها غير المرفوع هو إعادة «اكتشاف» العالم، على نمط الشعار الأول «تفسير» العالم والذي تلاه «تغيير» العالم.

ولذلك فإنها باختصار، إيديولوجيا تقوم على لعبة الصور والمرايا المتقابلة التي هي التبرير العملي لاعلان مفهوم ما وإلغائه بيسر وسهولة، حيث الصورة الأصلية منتزعة ومرمية خارج المرآة. وطالما ان الأدوار في المرآة والصور تتبدل وتتخطف وتتهوم ملامحها. فهي تستنفد لعبة الأنا/ الآخر، بنفي وجودهما ومقوماتهما وبنفي المكان وتجريده إلى إشارات صورية مشففة وغير قابلة للتعيين.

والفكرة الجوهرية التي تتحكم بـ«ما بعد الحداثة» هي أن الحقيقة يكاد من المستحيل الوصول إليها حتى في نسبيتها. أي بمعنى آخر فإنهم يبشرون مثلاً بحلول فن الطبخ بدلاً من فن الشعر (على حد تعبير ويستان أودن) كما يسردون منافع صناعة إنسان ما بعد الحداثة الذي يجب أن يكون مسطحاً، يشكو من السذاجة [illegible] الخواء وفريسة الفراغ (بعد إلغاء

هنا نتساءل هل ما بعد الحداثة لا تعدو كونها سلوكاً ينم عن شعور بالذنب لمساوىء الحداثة؟ أم انها على حد تعبير الناقد ميركيور (الذي يمر ذكره في الكتاب الآنف الذكر): «انها عصارة الأشياء البالغة السوء التي أطلقتها الحداثة» (ص ٢٧)؟ وإذا كنا نميل إلى الجوابين معاً فإن ما بعد الحداثة تبدو أبعد من ذلك وأعمق، إذ رغم مظهرها الشفاف فهي ذات عمق موغل، وذات بنيان رصين، وبكلمة أدق هي بيان إيديولوجي صارم وشمولي لعصر التكنولوجيا والتكنوقراطيا، أي عصر السلع والفراغ. وهي التبرير الأخلاقي حقاً لمجمل ظواهر تقهقر العادات والأعراف والقيم والأخلاق ومجمل الانحرافات المرعبة التي تظهر بمثابة «أشكال أخرى» لما هو سويّ، أو مناقض لما هو واضح وبديهي.

ومما لا شك فيه ان حركة ما بعد الحداثة قد كلف الوصول إليها ثورات معرفية كبرى من نيتشه إلى هايدغر وفوكو، مما أدى إلى الفصل بين «وظيفة» و«أداء» الفلسفة وبين تلك «العقلانية» التي أنتجتها خلال مدتها الطويلة والقديمة. إلا أن هذا الفصل أتاح لـ«فوضى» ما بعد الحداثة أن تتوجد وتتموضع كبديل كلي، مبهورة بفراغها ومفارقاتها الدرامية اللامتناهية.

وإذ بهذه الفرصة المدعوة «ما بعد الحداثة» تطفو على سطح «الثقافة» مغيبة لهذه الأخيرة، واضعة تغطية شفافة لكل عبثيتها تحت عنوان «التأويل الحدسي». كذلك تظهر مستبْعِدة للعقلي وللتاريخي، وطارحة لإغراء الميثولوجي بمفهومه الاستهلاكي حيث الصورة والمعنى متسرِّعان ومتشبحان ومقطوعان عن «ذاتهما» الأصلية في تجلٍّ هو كناية عن خدعة عدمية، خدعة تناسل الصور من الصور.

وفي السياق نفسه، إن هذه الحداثة، التي يقال عنها ما بعد الحداثة هي عقائدية متحولة إلى تأويلية لامتناهية، في إعادة اعتبار مرعبة للآلية السفسطائية حيث «الحقيقة» فيها مجرد مراوحة في الهوة القائمة ما بين «طبيعة» الإنسان و«ثقافته». وخطورة هذه المسألة تظهر بمجرد تأويل لاعقلانيتها، فهي في خطابها المعرفي (الذي تنكر تسميته) لا تزال ضمن المشروع الثقافي الغربي القائم على الذات والآخر، وعلى المركز والهامش. أي بمعنى أعمق انها لعبة الغرب مع ذاته وخديعة للآخر في الوقت عينه، خديعة أقل عنفاً وصخباً لكنها أشد فتكاً. فهي إذ تقدم نفسها كمعطى خارج الذات/ الآخر، على أساس «احترام» المختلف والآخر، تحل نفسها من مسؤولية تاريخها ومن عبء ذاكرتها، وكأنها حركة التفاف على الوقائع لا لشيء إلا لتثبت وتعيد إنتاج مركزيتها واختلافها مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر، بشكل أقل حدة وعدائية، أي ضمن علاقة اكزوتيكية ـ سياحية (بديلة للاستشراق) لا ترى بالتأكيد المغايرة الخام والموقعية الخاصة بحكم عدم اعترافها، في لامنطقها الجديد، بأيٍ آخر وأيٍ ذات... أي بشكل آخر، صناعة لأمية جديدة تشفِّف العالم ليسهل إكمال صورته المصادرة.

وما إصرار «ما بعد الحداثة» على تنكرها للحداثة إلا شكل آخر لتأكيد الصلة والتواصل والاستمرار، فهي بالتأكيد، عكس ادعائها، نخبوية غير واقعية أو عملانية بل هي ارهاص حداثي رغم سعيها إلى إلغاء العقل الذي يعني إلغاء اللغة وإلغاء المعنى، وهي في

(١) ما بعد الحداثة: العرب في لقطة فيديو. مي غصوب. دار الساقي ١٩٩٢.

(٢) «الحائط»: شريط سينمائي لفرقة Pink Floyd من إخراج آلان باركر.

وما «ما بعد الحداثة» سوى أحد هذه الأمثلة المتهورة التي تحكمها أيضاً أحد أكبر التفسيرات الحداثية: عقدة (أوديب). وليس من مفارقة حين نرى «أبطال الحداثة» العربية في مسيرتهم المظفرة من القومية إلى الماركسية إلى الأصولية إلى الليبرالية وقد وصلوا اليوم لأن يجلسوا في الصفوف الأمامية لمهرجان «ما بعد الحداثة» العربية. وهنا على سبيل «التهكم» الجدي والرصين نتساءل ماذا ستفعل نخبة ما بعد الحداثة حين تكتشف ذاتها، أي حين تكتشف الوهم المحض التي تقوم عليه دعائم «الربح» و«الاستهلاك» اللامتناهي؟ هل سيفعلون كما فعل أحد مغني الروك الذي غنى للمخدرات وإذ به بعد عشرين عاماً مكافحاً لها ومتعصباً ضدها؟ ثمة شيء ما هنا شبيه بحركة الهيبيز التي تحولت إلى صور كاريكاتورية غير صالحة للتاريخ.

إن لب المشكلة في هؤلاء الذين يدعون إلى «ما بعد الحداثة» ليس في ندائهم لشعارات «التجاوز» والفن المفتوح على الشعبوية والسذاجة والفيديو كليب، بل المشكلة هي في مصادرة هذه الأمور. إذ ان مظاهر ما بعد الحداثة في الثقافة والفيديو والشعر والرواية كانت قد أخذت تنتشر وتربّي جيلاً - نحن منه - حين كانوا هم في بؤرة «الثورات» والايديولوجيا. كنا نحن نشاهد فيلم «الحائط»[٢] الشهير حينما كانوا هم يحيون ندوة عن «الصراع الطبقي» و«فن الثورة» أو ما شابه.

والمشكلة الأكبر هي في مصادرة الحقيقة. إذ لا حقيقة إلا في اللعب بالمفردات والوقائع والأشياء والبديهيات، بخفة تستحيل عبثاً وتذكرنا بقدرة الحداثة نفسها على نسف كل واقع قائم تحت ذريعة «تغيير العالم»، خفة تلغي أي إرادة فاعلة، وتختفي معها فعالية التدخل الإنساني ومنها بالتأكيد فكرة المؤلف وفكرة المفاهيم برمتها.

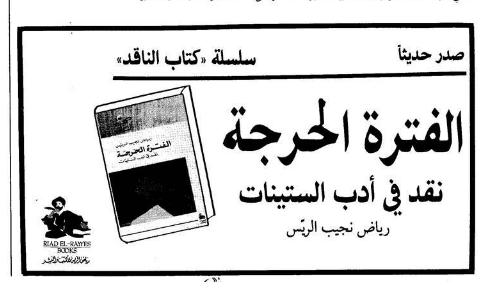
وشمولية هذه الحركة تنطوي على لعبة كبرى تُخرج المرئي والبديهي نحو إمكانية لامتناهية من سلسلة لامرئية ولابديهية، تختفي معها أنساق المنطق ومقاييسه. وإذا ما طبق هذا الأمر على نحو ما، فستقع كل المعاني تحت عنوان اللامعنى وتغدو الأمكنة والأزمنة صياغة بلاغية لا شأن لها يذكر، مما يمس معنى الأثر وأصل الصورة وكينونة الأجساد وتتحلل الذاكرة إلى نسيان مفارق، حيث لا «محاسبة» على الإطلاق لتلك النخبة التي تُسمى «البيبز» القائمة على تشييع ثقافة الربح ومتعة الربح فحسب على منوال فيلم «أموال الناس الآخرين» (للإيطالي الأميركي داني ديفيتو). أو تحول الفن إلى كرة سلة موضوعة في إناء ماء، ليس فقط لا وظيفة له، إنما لاجمالية فيه.

وبقدر نكرانها للحداثة فهي تصادر منها كل مظاهر الزخرفة والجماليات واللهو والتزيين والعدمية مستخلصة إياها من أنظمتها ومكرسة لها كإدراك أخير لاوظائفية ولاقصدية - بحسب تعريفاتها - وفي التطبيق السياسي لهذه الثقافة يندرج الكلام عن خروج العالم الرأسمالي من التاريخ بعد أن أنهاه (حسب فوكوياما) - وعن ان العالم الثالث ليس إلا ذلك الجزء الذي ما زال في التاريخ.

فهل انساق السياسة والثقافة في ما بعد الحداثة هي فك ارتباط (وهذا ما لم يسلكه الغرب في الخليج) فيكون ذلك تهرباً من تبعات مخاطبة «التاريخ». أم تكون قناة اتصال من نوع جديد، وفي استلاب أجد، حيث الاتصال يتم على وجهة واحدة حيث الملقن والمتلقي لا يتبادلان ادوار التخاطب على الإطلاق (وهذا ما حققته قنوات الـ سي. ان. ان) بل يدخل المتلقي في لعب الملقن في المرايا المتقابلة، حيث الصورة المنزوعة عن أصلها، هي أصل ذاتها فقط وحقيقة مرآتها فقط، فيختفي الآخر أمام قدرة ذات الغرب على التسطيح والتشفيف والاكزوتيكية الافتتانية والسياحية.

هكذا تبدو الحداثة ذات نوايا طيبة ونتائج مدمرة، أما ما بعد الحداثة فهي تعدم النوايا الحسنة ونتائج أكثر تدميراً، خاصة وان هذه الـ «ما بعد الحداثة» اختلت لصالح الكليانية الأميركية حيث غدت التعددية والمساواة والخصوصية والعالمية فيلماً هوليودياً بامتياز. و«نخبتنا» تلك لا يقف أمرها على الترويج، بل يقوم عملها على استكمال مجانيتها الايديولوجية المستمرة في لعبة تمييع السيناريوهات ومصادرة الكاميرا. □

ببشرون
بحلول فن
الطبخ محل
فن الشعر.



عندما لا يعطي التاريخ الفرصة مرتين

العرب بين زوال الحضارة وبقاء النوع

وسيم مزيك

■ أطالع ما يكتب من قبل المفكرين والمثقفين العرب في أيامنا هذه باستمتاع حيناً وأسف أكثر الأحيان.

حيث لا أتمالك نفسي من التحسر على هؤلاء المتنورين وهم يبثون شجونهم المحرقة. فهم تارة يستحثون وتارة يثبطون، يتفاءلون ويتشاءمون، يتمردون ويستكينون، والعامل المشترك الذي يجمعهم هو البحث عن حل ومخرج لأزمة الأمة العربية حيث اكتشفوا كلهم مؤخراً أنها وصلت على ما يبدو إلى الدرك الأسفل من سلم التطور الحضاري.

فهناك المفكر اليساري الذي يرى الحل في اعطاء دور أكبر للقوى المنتجة، وهناك المفكر اليميني الذي يريد فتح الأبواب للاستثمارات الأجنبية. وهناك الأصولي الذي لا يشك أبداً أن العودة الصادقة إلى الدين الحنيف ستعطي الدفعة المنشودة للعرب للنهوض.

وهناك من يعاكسهم في الرأي ويرى أن تحييد الدين عن الحياة السياسية هو مفتاح الحل على غرار ما حصل في أوروبا في العصور الوسطى.

قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع الشائك لا بد من الإشارة إلى أن أغلب هؤلاء المفكرين واقع تحت تأثير ظروفه الخاصة وتجاربه الحياتية، وقليل منهم من يمتلك نظرة شمولية تمكنه من الارتفاع ولو قليلاً عن الواقع المعاش للتعرف على حقيقة ما يجري في سياقها الزمني والتطوري.

فالحكام العرب وهم الهدف الأكثر رواجاً لمهاجمة المثقفين العرب وتحميلهم مسؤولية كل ما يحصل ليسوا إلا صورة للواقع العربي وليسوا سبباً له، فلا يمكن أن يتولى ملك سويدي (متحضر) أمور دولة خليجية، وإذا افترضنا حدوث هذا فإنه سيطير على أكثر تقدير بعد يوم أو يومين من تسلمه مسؤولياته الرفيعة، وإذا لم يخسر رقبته، فإنه يكون قد حقق انجازاً يمكنه التفاخر به حين عودته إلى السويد.

وقصة الأعرابي الذي قال للخليفة عمر والله لو كان فيك اعوجاج لقومناك بسيوفنا، مبهجة للنفس وتصلح لتدريس الأطفال حتى يشبوا فخورين بتاريخهم المجيد ولكن يجب على كل معلم حي الضمير أن ينبههم إلى عدم أخذ دور الأعرابي في المستقبل حيث أن التاريخ لا يذكر ما حل به، ولكن جميعنا يعلم ولا شك بمصيره، فالسيف كان ولا يزال العامل المشترك على امتداد العصور العربية على الرغم من تباين ولع الحكام في استعماله.

وقولنا: أن كل الدول الاستعمارية احتلت البلدان الأخرى، ما عدانا، حيث فتحناها فتحاً، لا يغير من الحقيقة شيئاً وهو أن تاريخنا كتاريخ كل الأمم العظيمة قبلنا وبعدنا تفوح من صفحاته رائحة الدم، ولو كان صحيحاً أن سكان الدول (المفتوحة) بعد معاشرتهم لنا وتعرفهم على تطورنا الحضاري والأخلاقي، أخذوا يتسابقون للانضمام إلى العروبة والإسلام، فإنه يتوجب علينا نحن الآن بدورنا أن نتسابق للانضواء تحت لواء المستعمر الغربي كونه يشكل المرحلة الأعلى حضارياً وأخلاقياً في أيامنا.

لا أشك بأن الأكثرية لا توافقني على هذه المقارنة حيث أن هناك شبه اجماع بين مثقفي العرب على أن الغرب ليس متحضراً ولا ديموقراطياً، فحضارته زائفة يسودها الانحلال الأخلاقي والمخدرات والتفكك الأسري. وكثير من المثقفين العرب يستيقظ من نومه وفي ذهنه تحضير رد جيد على ما يكتب من هرطقة، من قبل المتفرنجين من الكتاب هذه الأيام، فيأخذ حماماً ابتكره الغربيون الشاذون جنسياً، ثم يشعل النور الذي ابتكره الغربيون المنحلون أخلاقياً، ويبدأ بمطالعة الصحف والمجلات لتوسيع آفاقه والتي هي من اختراع المهووسين والرعاع، ويمرض ابنه فيعطيه مضاداً حيوياً صنع في معمل بين عماله مدمنون ولوطيون، ويلقح ابنه لقاحات الطفولة حتى لا يصاب بالشلل. ولكن في هذا اللقاح عيب وحيد هو أن مخترعه ينحدر من أسرة لا تقدس الروابط العائلية تركته بقسوة وحيداً في معترك الحياة عند بلوغه سن الرشد. أما شرقنا العربي الرائع فعلى الرغم من أنه لا ينتج أي شيء يساهم في ارتقاء الحضارة الإنسانية ويخفف من آلام الإنسان المعاصر، إلا أنه يبقى منارة للأخلاق الكريمة والتقاليد الرائعة والتضامن والتماسك العائليين، ولا أستطيع إلى اليوم الإجابة عن السؤال التالي؛ وهو كيف يستطيع الفاسد والمنحل ونتاج العائلة المفككة الابتكار والابداع؟ (أتكلم هنا عن الابتكارات التي تساهم في تطور الإنسان ككل). بينما لا يفلح سليل العائلات والمحيط المحافظ والتربية الفاضلة في الإتيان بأي شيء مفيد! ليس هذا فقط بل لأنه لا يتوقف عن وضع اللوم في تخلفه على الاستعمار الذي يجلس مفكروه وسياسيوه ليل نهار يخططون للقضاء على الإنسان العربي الذي وبحدسهم الثاقب، وجدوا أنه ومن بين كل البشر الآخرين يشكل الخطر الأكبر على حضارتهم نظراً للكمون الهائل لإمكاناته العقلية والفكرية والتي تؤهله ليكون المقارع الوحيد لهم في ساحات العلم والابداع.

وليس من الصعب الوصول إلى الحقيقة وهي: أن الأرقى في سلم التطور الحضاري في المحصلة هو الأرقى أخلاقياً وإنسانياً



كاتب من سورية

واجتماعياً.

حيث ليس من المعقول أن يفكر اللاأخلاقي في الاتيان بشيء جديد يعود بالفائدة ليس عليه فحسب، بل على الناس ككل، وهذا لا ينفي أن يكون لكل نظام سلبياته وايجابياته، ولكن حري بنا نحن العرب عندما يدور الحديث عن مساوىء العالم الغربي، ومن باب الحياء، السكوت.

وفكرة الوحدة العربية والتي لا تزال تجد أنصاراً لها كأفضل وسيلة لتجميع الطاقات البشرية والمادية الهائلة للوطن العربي وبالتالي اطلاق الأمة العربية نحو العالمية، فكرة جذابة ولا شك، خصوصاً للإنسان العربي المعاصر المحبط على جميع الأصعدة، والذي لا يلبث أن يصحو من خبطة على رأسه حتى يتعثر بحفرة تحت رجليه.

لا شك بأن المسار التاريخي التطوري للأمم، على الرغم من الانقسامات الكثيرة في الدول المتشكلة حديثاً جغرافياً أو سياسياً، يدعم مقولة الاندماج كصيغة ناجحة من أجل تحقيق ازدهار أكبر، إلا أن هناك حقيقة هامة تغيب عنا، هي أن اندماج دول متقدمة ديموقراطية ذات سيادة وصلت إلى أوج الازدهار الذي تسمح به بناها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الراهنة. (وهي دول متقاربة ومتكاملة فيما بينها من حيث النمو الاقتصادي والعلمي والتركيب الاجتماعي) وهو على ما يبدو الشرط الوحيد اللازم لتحقيق مثل هذا الاندماج في هذه المرحلة الزمنية على الأقل.

وبمعنى آخر فإن اتحاد فردين يتمتع كل منهما بنصف إمكاناته العقلية لا يؤدي بالنتيجة إلى شخص كامل القوى العقلية، بل على العكس سيؤدي إلى اضطراب عقلي أكبر واتحاد دول كل منها تعاني من ألوف المشاكل ومن جميع الأنواع سوف لن يؤدي إلى حلحلتها، بل على العكس إذ سوف يساعد في تفاقمها.

فالوحدة الأوروبية فرضها التطور الحضاري، وهي جاءت مسايرة ومكملة ونتيجة طبيعية له، ولم تكن أبداً هدفاً وشرطاً لازماً لتحقيق هذا التقدم.

أي أن على العرب أن يحلوا مشاكلهم أولاً وعندها قد تأتي فكرة الوحدة وتفرض نفسها كتطور منطقي طبيعي للأحداث، وذلك حسب مقتضيات المرحلة الزمنية المعنية. أما أن تطرح كحل واجب ووحيد فهو منطق خيالي أولاً وتعسفي ثانياً. حيث أن وحدة هذه المجموعة من البلدان غير ذات السيادة معدومة الديموقراطية، سيؤدي بلا شك إلى زيادة قمع وآلام المواطن العربي، إنما هذه المرة تحت راية براقة مخدرة وهي دولة العرب الواحدة، فالعصا هي نفسها وألمها واحد سواء كانت إقليمية أو وحدوية.

فنحن العرب نفتقر إلى صفة هامة من صفات الإنسان المتحضر، .وهي عدم تحمل ذوي الرأي المغاير لآرائنا، فما أن يكتب مفكر أي شيء وفي أي موضوع حتى يوجد كثيرون ممن يقررون، ولو في أنفسهم، أن صاحب هذه الكلمات يستحق الموت. حتى أن أغلب مفكرينا ومثقفينا والذين لا ينفكون عن وصف معاناتهم من الرقابة والقمع الفكريين، يعانون من هذا المرض. فما أن تقرأ آراءهم النقدية وأفكارهم والطريقة التي يطرحونها بها، حتى تصل إلى الاستنتاج البديهي: وهو أنهم لو في مكان الرقيب لقطعوا رؤوس كل من يخالفهم الرأي

والتي هي كلها من صفات الإنسان المتخلف حضارياً.

ومن بين كل المتنورين والمفكرين العرب فإن الأكثر مدعاة للرثاء، هم أولئك الذين يحاولون ايجاد الحلول، ويقترحون السبل التي من الممكن برأيهم أن تؤدي إلى النهوض العربي المرتقب، والموضوع برمته شديد البساطة وهو أن الأمة العربية كشريك في الحضارة الإنسانية سائرة نحو الزوال ولا شيء قادر عن تغيير هذه النهاية الحتمية حتى لو اجتمع كل الزعماء العرب والمفكرين العرب وتصالحوا وتصافوا وقرروا العمل سوية وبروح من المسؤولية التاريخية ونكران الذات فلا شيء سيتغير ولو قيد شعرة.

لست هنا بصدد بث التشاؤم والسوداوية والعبثية، على العكس فهذا هو الواقع، وهذا المصير تعرضت له كثير من الحضارات التي سبقتنا وستتعرض له حضارات لاحقة في المستقبل، وإذا أردنا أن نستطلع التاريخ لما وجدنا على المنحنى البياني لتطور الأمم المختلفة أكثر من قمة، والتاريخ الطبيعي الذي يميز نشوء الحضارات يمر بثلاث مراحل: الصعود وبلوغ الذروة ثم الانحدار. قد تتباين العوامل المؤدية إلى هذا الانحدار إلا أن النتيجة واحدة في النهاية، والبحث والتمحيص في الأسباب المؤدية إلى السقوط لهما نتيجة واحدة ألا وهي جعل عملية الاحتضار أكثر ألماً.

لقد شاخت الحضارة العربية بعد أن فقدت ايديولوجيتها الدافعة والتي لم تعد تستطيع لعب الدور نفسه في يومنا هذا، وستخلي المكان لظهور حضارات جديدة أكثر شباباً وأكثر تلاؤماً مع المتغيرات المستجدة، وأقدر على التعامل مع الثورة العلمية والتكنولوجية. والأهم من ذلك أن أفرادها منفتحون عقلياً وقادرون على تحمل من يخالفونهم الرأي أو الديانة أو القومية... إلخ.

وهذا لا يعني أننا نحن العرب سوف ننقرض كنوع، فهم لن يسمحوا بذلك حتى ولو تعرضنا جدياً لخطر كهذا، فالاتجاه السائد الآن هو الحفاظ على التنوع الوراثي والاحيائي لكوكب الأرض، وسيجدون أننا نحمل موروثات تستأهل العمل للحفاظ عليها من الزوال، وهم أحرار فيما يعتقدون، إلا أننا سنأخذ من الآن وصاعداً دور المتفرج وهو دور نمارسه من الآن بكل فعالية، مع أننا نرفض الاعتراف بذلك، وسيلزم على ما يبدو جيلان أو أكثر ليستكين آخر ذي دم حار، ويكُفّ الكلام عن العروبة أو الحضارة العربية إلا في سياق البرامج التاريخية أو من قبل الأدلاء السياحيين.

والوضع هذا لا يدعو أبداً للتشاؤم. فما خلا بعض المفكرين والرافضين، يعيش المواطنون العرب من أقصى الوطن العربي إلى أدناه راضين قانعين لا تشغلهم أية هموم عدا المعيشية منها، وهو لعمري شيء لا يمكن أن نضحي به لترضى هذه القلة من الحالمين والمثاليين، وهم تعودوا عن العيش في ظل السيف، بل هم ورثوا هذا التحمل عن آبائهم وأجدادهم عبر عصور طويلة.

ولكن يبقى للمفكرين والمبدعين العرب ـ الذين احترمهم ولا أعد نفسي منهم ـ دور جليل وعظيم الأهمية في هذه المرحلة النهائية، وهو اضفاء جو من الفخامة والمهابة والوقار على جنازة هذا الفارس الأسمر النبيل الذي ملأ عصره وزمانه، وانطلق من صحرائه القاحلة الموحشة ليصل إلى أطراف الدنيا ويشغل كل الناس، الفارس الذي وقع في الخطأ نفسه الذي مكنه من قهر

لا يمكن أن يتولى ملك سويدي متحضر أمور دولة خليجية

الحب بين التجارة والنرجسية

عاصم الجندي

■ وفدت إلى لبنان في العام ١٩٦٣، حاملة معها كل عرف الياسمين الدمشقي، سنونوّة مهاجرة، جاءت لتكمل دراستها في الجامعة الأميركية، وكان هدفها أبعد من ذلك، كانت، ككل الكتاب العرب، تحلم بالانطلاق من بيروت، عاصمة الثقافة العربية، في بدايات الستينات، وفي أوج تفتحها وازدهارها. وكان دخولها إلى الوسط الثقافي، كانفجار الحرارة السرية، غير المتوقعة. وتبدأ القصص والحكايات تحوكها الأيدي المتلهفة لكل ما هو مثير، على نول أيام بيروت، في ستينات الروعة.

وازدحمت أقاصيص الحب، على شرفات الوافدة، الحاملة معها كل عرف الياسمين الدمشقي، وسمرة البادية الممتدين فيما وراء الغوطة. وكان لأكثر اعلام تلك المرحلة الأدبية العجيبة، نصيب من السحر، وكثرت القصائد، والزوايا والقصص وربما الروايات. (لا حاجة بنا إلى ذكر الأسماء. فتلك الأيام كانت أحاديث الحب خبز الوسط الأدبي اليومي، ربما أكثر من النتاج الأدبي).

فإذا عنَّ لصديقتنا السمراء، والتي تقدم بها العمر الآن، أن تفتح مزودها، وتنثر ما فيه من رسائل وحكايا وأسرار، فسيكون الفيض غامراً، وستعود إلى الساح، بعد أن أقوت أو أوشكت، مع بدايات غروب الشباب المولي.

فالذي دفعنا إلى كل هذا، هو في الواقع، صدور كتاب «رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان»(*) والذي أحدث هزة في الوسط الأدبي بعد مرور حوالي ربع قرن على الرسائل. ولأنني كنت، بشكل أو بآخر، صديقاً لكليهما معاً، غادة وغسان، وجدت انني قد أكون المؤهل، للخوض في حديث تلك المرحلة من عمر الزمن البيروتي العجيب.

بادىء ذي بدء، نحن مع نشر تلك الرسائل، لأنها إنجاز أدبي جميل يضاف إلى عطاءات غسان. فإن كان لنا من اعتراض، فهو على الأسلوب والطريقة والتوقيت التي نشرت بها. وصداقتي القديمة، لكل من غادة وغسان، تدفع بي إلى خوض هذا المعترك الصعب.هذه الصداقة، لكليهما، التي ما زلت أعتز بها وأُغليها. ولعل في هذا وحده العذر، كل العذر، لما قد يبدو من صراحة ووضوح في المعالجة....

غادة، وقد عرفناها يوم وفدت إلى بيروت، كانت الأديبة، لا ريب، التي تعرف كيف تستفيد من كل بارحة أو ساعة للإعلان عن نفسها ونتاجها. ونحن مع أن يحسن الفنان التصرف إعلامياً، ولكننا لسنا، إطلاقاً، مع أن يصبح ذلك همه الشاغل وغايته التي قد تهون الوسائل في سبيل بلوغها.

لا بأس، من العودة إلى بعض تفاصيل تلك المرحلة. لقد كانت غادة سيدة هذا المجال، وكانت، بقدرة عجيبة، وذكاء تحسد عليه، تجيد جمع العديد من العلائق، في آن معاً، لكأنها كانت قادرة، على إقناع عشرة معجبين، دفعة واحدة، ان لكل رصيده عندها، وانه ربما كان الأثير لديها... وتتشابك الخيوط، تختلط، وهي، تحسن التحكم باللعبة، لكأنها إنما تسلي أيامها، تملأ فراغاً ما، تنتقم من جرح ما، في حياتها...

الأذكياء نوعان. واحد يحسب انه الذكي الوحيد في العالم. وآخر يعرف ان في الدنيا أذكياء أيضاً، الأول يخسر الكثير من رصيد ذكائه، والآخر يحترم ذكاءه حين يحترم ذكاء الآخرين..

مشكلة غادة، ومنذ البدايات، انها كانت من النوع الأول. ولهذا تجدها، كلما أرادت أن تقوم «بخبطة» إعلامية ناجحة، توقع نفسها، قبيل لحظة الوصول، في ألف مطب ومطب. وهذا ما حصل بالضبط، حين نشرت رسائل غسان لها.

ثمة حالة في شخصية غادة، ومنذ تلك الأيام. ان فيها ما يشبه الدكتور جايكل والمستر هايد. فهي من جانب، طيبة، ودودة، كريمة، تحرص على صداقاتها حرص السخي. ومن جهة ثانية، خصوصاً حين تلوح بارقة فرصة ما، لإعلان أو إعلام، تجدها قد تجاوزت كل تلك الصفات الجميلة، واندفعت بكل جموحها للوصول إلى غرضها، وقد تضحي، وهي في حمى اندفاعتها تلك، بالكثير من سجاياها الجميلة، عن وعي أو دون وعي. كان هذا دأبها، وما زال...

غسان كان يلاحظ كل هذا عندها. وفي رسالته لفائزة في آخر الكتاب، أكثر من إشارة بليغة لذلك. ولكن، لم يكن له في الأمر حيلة، في البداية على الأقل، يبدو أن غسان أحبها أكثر من كل الذين أحبوها، وكان في حبه الأكثر صدقاً ونبلاً، وهذا واضح في بوحه ونجواه في الرسائل المنشورة.

يبدأ الكتاب بهذه الجملة: «يعود ريع هذا الكتاب إلى مؤسسة غسان كنفاني الثقافية». وحين اتصلت بالسيدة آني زوجة غسان استوضحها الأمر قالت: «عليك بانتظار صحف الغد. وجاء الغد،

(*) كتاب «رسائل غسان كنفاني، الى غادة السمان». دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢.

وكان الإعلان التالي: «بيان من مؤسسة غسان كنفاني الثقافية. نظراً للأسئلة الكثيرة التي وصلتها تعلن مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، ان لا علاقة لها، لا من قريب ولا من بعيد، بالكتاب الذي أصدرته دار الطليعة والسيدة غادة السمان، في سلسلة مراسلات الأدباء بعنوان.... كذا. وان لا علم للمؤسسة بموضوع النشر، كما ان أحداً من المعنيين، لم يتصل بنا من أجل هذا الموضوع، والمؤسسة ترفض رفضاً قاطعاً أن يعود ريع هذا الكتاب إليها أو إلى أي عمل من أعمالها».

مؤسسة غسان كنفاني الثقافية
الرئيس: فاروق غندور

كلام المؤسسة واضح لا لبس فيه. فهل من المعقول، أن يضع الناشر مثل هذه الملاحظة أول الكتاب، دون أن يكون للمؤسسة علم بذلك. أم انها إحدى شطحات الذكاء غير الذكي؟!...

تصر غادة، فيما يشبه التبرير لنشرها الرسائل، على انها، أي الرسائل، قد خرجت من الخاص إلى العام، بمرور أكثر من عشرين عاماً على كتابتها. وبلهجة تقريرية حاسمة، لكأن الأمر صادر عن قانون منزّل. فهل يجوز التعامل مع رسائل الأصدقاء، الراحلين منهم خصوصاً، وكأنها شيء من نصوص الخارجية البريطانية؟!

وهي تصرّ في زحمة التبرير للنشر، على انها إنما تحقق وعداً، كانت وغسان قد قطعاه على نفسيهما بنشرها مستقبلاً.

مشكلتنا مع هذا الوعد الذي تشير إليه المرة تلو المرة، انها الشاهد الوحيد في هذه القضية، بعد رحيل الطرف الآخر. ولكن، لم ترد أية إشارة، ولو عابرة، في الرسائل إلى هذا الوعد الذي تفرض علينا غادة قبوله دون مناقشة.

أنا لا أتصور ان غسان، الذي كنت أعرفه جيداً، يفكر في نشر رسائله، وهو يكتبها بكل هذه الحميمية في البوح، وبث لواعج نفسه وأحزانها، والتي يصرح فيها بالكثير من تفاصيل حياته العائلية، وانه يقطع عهداً بنشرها بعد ذلك، ولو هو فكر فعلاً في ذلك، لفقدت رسائله الكثير من أهميتها وحميميتها... ومع ذلك تصر غادة على انها تلتزم بعهد «قطعناه»!..

وغادة تقول، ان رسائلها لغسان قد ضاعت بعد رحيله، وانها لا نعرف في حوزة من هي، وهي لهذا توجه نداء لمن توجد رسائلها إلى غسان في حوزته، ليعيدها إليها لتنشرها، فتكتمل الصورة...

بعض أصدقاء غادة المقربين، العارفين بالكثير من تفاصيل مزاجها، يقولون انها لا تكتب رسالة إلا وتحتفظ بنسخة عنها (كوبي) لديها. فهل يعقل انها لا تحتفظ ولا «بمسودة» واحدة من تلك الرسائل. إن كان ذلك، فإننا نضم صوتنا إلى صوتها، وبإلحاح، ليصار إلى نشر رسائلها له، لتكتمل الصورة فعلاً...

بقي أن نتوقف عند نقطة شديدة الحساسية. فغادة تصر، وبشيء من المباهاة، على انها تنشر الرسائل، دون أن تغير فيها حرفاً واحداً. لماذا؟ وإذا كان حذف حرف أو كلمة أو حتى جملة، يوفر بعض الإزعاج أو الإساءة لآخرين ما يزالون يعيشون بيننا، فما الضير في ذلك، ومن هو الذي سن هذا القانون المتجهم، الذي تلزمنا وتلزم نفسها به؟

يقول غسان في إحدى رسائله: يتحدثون عني في «الهورس شو» انني لن أتعب من لعق حذائك البعيد...» وماذا كان يضيرها لو حذفت كلمة «لعق حذائك» ووضعت مكانهما نقطاً، وأشارت في هوامشها الكثيرة، إلى أنها حذفت كلمتين فقط، خشية الإساءة إلى الصديق الراحل؟

وهو في مكان آخر، يشير إلى انه شبه نادم على أن تسبب بولادة طفليه. فلم لم تحذف هذه الجملة. وهل يخدم أدب غسان وإبداعه الإبقاء عليها؟

وفي إحدى مواجده يبوح لأخته، انه لا يحب زوجته. وانها تعرف. فما الغرم الفادح الذي كان سيلحق بالرسائل لو حذفت هذه الجملة مع هامش يبرز ذلك؟ بينما نرى غادة في مكان آخر تقول: انها طلبت إليه العودة باكراً إلى البيت، لأنها كانت حريصة على حياته العائلية. فهل مثل هذا الحرص يكون في حياته ولا يكون بعد غيابه؟!

في رسالة غسان إلى أخته، والتي أعطاها إليها كما جاء في التقديم لها. عدة إشارات، حول شخصية غادة، لا بأس من عرضها فقط، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً، مما يؤكد، انه فعلاً كان يعرف الكثير من خفايا شخصيتها، ولكنه كان غارقاً في لجة حب مدمر، ضاقت أمامه فسحة الخيارات.

يقول عنها في هذه الرسالة: «لقد عذبها الكثيرون في حياتها، وهي وحيدة ولا تستطيع أن تردم الهوة بينها وبين العالم إلا بالرجال!!»، (ص ١٠١) كلام يلخص كل تصرفات غادة تلك الأيام.

كانت غادة قادرة على اقناع عشرة معجبين دفعة واحدة.

ويقول في (ص ١٠٣) من الرسالة نفسها: «ان أحداً لا يستطيع أن يحبها كما فعلت، وعلى الأقل، من أجل الحقيقة، فسأرفض دائماً أن أقبل الزيف!!».

ثم: «انها - رغم كل ما تقوله - تفضل التفاهة والمشاعر التي تمر على السطح...» (ص ١٠٥).

وأيضاً: «أقول لك باختصار، انها جبانة، تريد أن تكون نصف الأشياء!!» (ص ١٠٥).

لكم أحبها غسان، ولكم كان يعرف حتى أدق تفاصيل شخصيتها...

نعود إلى موضوع نشر الرسائل ككل. كثيرة هي المقالات التي كتبت حتى الآن، وستكتب، عن الكتاب. ونحن لا نستطيع أن نتعامل مع الموضوع بالقسوة التي تعامل بها معها، كاتب «الهدف الثقافي» في مجلة «الهدف» (لا تحمل توقيعاً): «إن الكلمة الحميمة تنكر التسويق. ومن المؤسف أن تقوم غادة السمان بنقل مشاعر القلب، إلى حقل التسويق والإعلان. حيث تتحول العواطف إلى عملة تجارية وإرضاء لنرجسية طاغية و.... انها تبيع مادة غالية الثمن لإرضاء نجومية آفلة...» (الهدف ١٩٩٢/٨/١٦).

نحن لن نتعامل مع الموضوع برمته بمثل هذه القسوة. ونحن، كما أسلفنا، مع النشر ولكننا نصر على أن حذف ثلاث جمل لا غير أشرنا إليها آنفاً، كان قد وفر علينا وعلى غادة كثير إرباك وإزعاج، ولما كان ذلك، برأينا، جبناً، أو تجاوزاً لقدسية الحقيقة: فواحدة كرمى لغسان، وواحدة من أجل «فائز وليلى» والثالثة من أجل السيدة آني...

ترى، كيف يستطيع المرء أن يقول لغادة، ان الإعلام ضروري وهام. ولكن كل إعلام وإعلان العالم، لا يصنع فناناً عظيماً. لأن الفن العظيم، لا بد وأن يثبت نفسه، ولو بعد لأي. وحين يذهب الضجيج الإعلامي، تبقى الآثار التي تتحدث عن نفسها... □





الرسائل

أحمد زرزور
مصر

شقوقه

■ تندُرها كان يُرفرف طوال الطريق، تندُرها الأحورُ تماماً، يا له من صرير، لم تكن أمامه ترجمة أخرى لأصابعها اللّثغاء وبصماته الظمأى، اتّحدت الأعضاء: بعضها فتّش في سواحله عن أقمار باكية وذكريات تخفي عَورتها ـ مُتعللة بشرفها وإلحاح الأنبياء.

اتّحدت الأعضاء بعضُها مَارس حنيناً جديداً، لم تردعه جميعُ السّحابات التي هَتَفت ولا التبولُ اللاإراديُّ ـ الأولادُ، مع ذلك، صاروا أذكياء...

لم تكن أمامَه ترجمةُ أُخرى.

غابت عنه أشياء

الآن يُكحّل آلامه القديمة، لم تعد لديه قدرةٌ على طَهْي الوهمِ، الذين أدركوا ذلك: نبّهوه، من قبل، إلى فتنة الصَّيف، انّه يعصرُ النّهودَ في الشّتاء، النهودَ التي كورّتها مكاتيبُه الأولى (أين ذَهب حليبُها الذّي أحرقَ الأصدقاء؟)

الآن، جميعاً، يفرّون من ضراعاته، لم تَعُد لهم صلةٌ بالبريد، ماكرةٌ أحلامُ الشتاء، الأسرّةُ تتواطأ، وهو يعلم، رهانه الوحيدُ أن يدهنَ الهواء بابتسامته، وان تكفَّ القَزاعاتُ عن غناء لا يعترف به.

ابتسامه

لا يصدقونه في الهاتف مهما لَطّخهم بتنهداته، حَسدوه، من قبل، على المواهب المنزلية ـ ولم يُحدثهم عن الشتائمِ التي وزّعت دَمَه مُعطراً (انه يقتلُ الايقاعاتِ واحداً وراء الآخرِ، فقط يُفلِتُ مَنْ ينشطُ ليلاً).

أتفعلُ الحَمّاماتُ كل هذا، تجعلُ الحدائقَ بدونِ رأسٍ ذنب، وتطمسُ حكمة الغبار إذ يثور أو يحمل رسالةً ـ تشابهت الأدخنة تماماً، وظل يَطرُد عُواءً مُخلِصاً من حظيرة تستسلم.

يدهَمُ، الآن، في ابتسامهِ، وهو يتقلّبُ
على
شُواء
الغبطَة.



اسم غير عادي

قال لنفسه: خذْ اسماً حركياً، وهُم باركُوا الذُّبابة التي وَرثَها في عينيه، أسكَرَهم عبيرُها، حلفَ ببراعة جدّية ان يُبرىء الأكمةَ، وبهمةٍ انهمكَ في مشاويرَ: دللته الأغصان، فأنصتَ للهديل، فسرَّه طبعاً بجمرةٍ، وأمامه بالضبط سقطت رقصةٌ من نيزكٍ مُرتعشٍ ظلَّ يدور/

وهو يقول لنفسه: «العاديون
مهما تفقّهوا
شَاغرُون».

هروب

المياهُ المقطوعةُ طوال اليوم شدّدت وصاياها، وهو لا يزالُ يحنُّ إلى الغرباء النظيفين، كتب قصيدته المُتألمة وتشاجَر من أجل معجونِ حلاقةٍ (من الذي هربَ من الآخر؟) مكتبتُه لم تعد تتسّع لزمجرةِ الهَوام، لا يُعرقله شيءٌ عن البحيرات ووحوشها، وكلما صادف الطبعة الأنثوية من القناديلِ سألها عن الخيُولِ...

وضاحكاً، يدعو الفراشاتِ لِلَعْقِ همومه
ثم يُرشدها
إلى
«شجيرات الجفاف
التي في البال
تزهر». □

كتاب المقت

محمد الطاهري
المغرب

(إلى أهل لا أعرفهم)

**في نفسي وجدت نفسي
وفيكم بددتها ولا علي الآن إلا
الاحتراس لسفالتي من نبالتكم.**

■إليّ عنكم إلى شطآن الروح المترامية بعيداً أطوح بكل بهرجات التفاهة واحتفالات السقوط في اللامعنى تجهدون أنفسكم صخباً لستر عريكم السافر بالقفز في الابتذال أنفض يدي منكم تماماً كما أنفض عن أهدابي آخر الليل أمسح بخرقكم المهلهلة ذاتها ملامحكم عن وجهي أو أتركها لا بأس كأنما لعاب شبقيةٍ يتطاير فوق جزمتي العزيز عليّ شكلها.

وإني لأرى الآن جحور أعينكم الفارغة مني تجاهد الشفقة والجثث المحنطة اهتزازاً تتهيأ لبكاءٍ لن يزيدني إلاّ غروراً والروح بهجةً لمرآتي ملتاذاً بعذاباتكم رصيدي الإضافي آخر السهرة إن لم يكن ثمّة شيءٌ آخر أفعله.

افتحوا تلك الجحور واملأوها مني جيداً حتى لا أدوسنّكم بليلي وأحذيته الجمز انظروا في هذه العلاقة الدّاعرة بيني وبيني كي لا يتّهمن أحدٌ منكم بالتهتك والفجور حين اقتحامكم حياتي ماذا وجدتم غير الوضوح وصلباناً أخرى بها لا تليقون لذا زيّنت المدخل العريض إلى القلب حتى آخر صليبٍ في

الصدر أعددته لمريم التي أفلتت من نعاسكم الى ملكوت النار إلى جحيم الأنفس الراضية المرضية المطمئنة في هشاشة القول في أجسادٍ تتصدّعُ مرايا للعفن والتآكل إلى أسفل أمن غُدُوِّكم ورواحكم بين المطبخ ودورة المياه ما كنت لأتردّد لو لديَّ من الوقت ما يكفي أن أزرع طرقكم بصاقاً ومخاطاً أسود أغلّف كل الدروب بتقرحاتي لتراوحوا مكانكم أبداً كما أنتم الآن من حيث لا تعلمون أُحاصركم بقهقهاتِ سخريتي المتعالية بابتساماتي العريضة تفترُّ عن أسنانٍ غبراء تتحدّاكم أن ترتقوا بياقات قمصانكم البيضاء وسراويل الخصي الداخلية إلى أسفل درجةٍ من سلّم سفالتي أو استديروا إلى الحائط أفضل ميطوا اللثام عن فجوات رغباتكم تلتاثُ باتقادي إن تتبعوني في الخطى حتى درك الليل وبئر الرُّؤى حيث لا ذئب ولا دم يشجُّر قميص الخيانة وأعني ما أقول إذ من فتىً غيري يسحبكم من عباءات النعاس لترهات القول يدثِّركم بزغب الشهوة وأعرفُ هذا لا يثيركم في شيء إذ ترتدون الى السُّبات العميق بسلام كل الجوارح أقول اللعنة اللعنة ما عدا والدي يرحم مني أمي وهن العظم وقد بلغ أبي من الكبر عتيّاً لتتجرُّوا كالخراف عني إلى زرائب الوقار الزائف المدموغ سراً بالاستمناء والعادة تستنفد طاقاتكم ملتصقين بالصمت الذائب في الجدران في محاجركُم المعلّقة بين آخر ما وقعت عليه ثقوبها وأنتم عائدون من دورة المياه الى الوظيفة وبين ما يجري من همسٍ مقيتٍ وتأوُّهاتٍ بغيضة في الغرف الخلفية من القلب.

ناموا هنيأ لأفضحنكُم شرَّ فضيحةٍ بعريي لأغرفنكم رهطاً رهطاً لطاحوني الضخم شواءً لعشائي الأخير عليَّ أجدُ بعده مرتعاً أرتمي فيه مستريحاً منكم من ادعاءاتكم الفاجرة بامتلاك ناصية القول وشكل التكوُّن أقصدُ شكل تقيئكم وأنتم تنتفضون كالدِّيكة أمام رغباتكم الملتاعة بالجزع وأول الليل تستسلمون للحذر البغيض وأكره ما فيكم لُزُوجتُكم حين تتكوّمون كبُصاقةٍ أضاعت قرنيها في زنزانةٍ أراها واللّه أرحم وأفسح من ساحاتكم تعجُّ بالسذَّج الخُنّث منهم في اللآمر يلهثون وإني بالصمت مدرككم مسربلاً بالدُّجى كخير من طلع من فخذ بني زيتون يُتقِنُ مداراة الخطايا والفضيلة في الخفاء والعلن أُفاخرُ بي القرى أقولُ ها أنذا على رأس شهواتي العرمرم آتيكم غازياً فالويل والثّبور لمن يتقهقر منيَّ أين المفر نيزك يلهب البساط تحت أقدامكم لا يُبقي ولا يذر إلاّ وجوهاً عفواً صفائح وجوهٍ تتبعج من النّطح والتنطُّح لأشكالٍ رخوةٍ تغدقونَ عليها البغي من مستحضرات الـ «فَا» و«هاملت» لتبدو أنسب لإغوائي وترويضي لرغواتها هَهْ هَهْ هَاهْ لن تنطلي عليَّ اللعبة ولن أؤخذ بـ «روليت» لاس فيغاس ولا بغواية إله غسّالات زيوريخ لأنّي بكل بساطةٍ أُفضِّلُ «الرُّوليت الرُّوسيّة» لمصارعة الشبق في حيواتكم السُّفلى وحين انتصاري لأغتصبنّكم واحداً واحداً فعل نفسي يوم سحبتها إلى قيعان الرُّوح والوجدُ حدُّ مقتكم على ما أقول شهيد.

قد يكون آخر هذيان عربيدٍ احتفالاً بارتباكاتكم حين مقدمي وعنّي تولُّون مدبرين.

حين أُخذ الفتى بالمفازات وحلّق عالياً حتّى أطلّ على مدينتكم فهوى ورأى ما رأى من مرتزقة الفراغ يغزون محاجركم والخواء ينهشُ منكم الرُّوح والأفئدة لم ينتبه لنفسه حتى بدَّدها في وحشتكُم ومات من الكمد. □

ضربة في الهواء

هاشم صالح
سورية

«إلى من لا أستطيع أن أبوح حتى باسمها الأول».

■ ينبغي أن نعترف أولاً أو أخيراً: نحن مقطوعون عن أنفسنا أو نحاول القطيعة، دون أن نتوصل إلى ذلك تماماً. من هنا سرّ مأساتنا وعذابنا، من هنا سرّ تذبذبنا باستمرار بين الحرّ والبارد، الفوق والتحت،

وصلنا، وأن القطيعة قد أخذت مفعولها: إننا انتهينا. فإذا بنا نبدأ مع قطيعة أخرى لا تقل هولاً ـ ودائماً مع الشيء نفسه. إذا بنا نلفّ وندور على أنفسنا، ونراوح في نقطة الصفر. إذا بنا نعود صاغرين إلى نقطة القطيعة الأولى.

تريد أن تقطع وأنت تتقطع في كل لحظة ألف مرة!

وهل بقيت في أعماقك ذرة واحدة لم تتقطع، أم ذكرى واحدة لم تتفتت وتنهار؟! منذ سنوات طويلة وأنت تنتظر القطيعة كما ينتظر الحبيب حبيبته. لكن القطيعة لا تجيء. القطيعة كالحبيبة تجيء في الوقت نفسه، في اللحظة نفسها ـ أي في لحظة اللاانتظار، في لحظة انعدام الزمن. القطيعة والحبيبة سيّان، ليس غريباً، اذن تجيئا معاً، وتنتهيا معاً. القطيعة تشبه ضربة الغدر أو الخنجر المسموم. والحبيبة ... ماذا تشبه؟ القطيعة تتقطع لحظة لحظة على رصيف الواقع المنهار، والحبيبة تقطع روحك لحظة لحظة على رصيف واقع أشد انهياراً...

وفي كل مرة تقع بالطريقة نفسها، فلا تتعلّم ولا تأخذ الدروس والعبر. إنك أشدّ غباءً من الجهل، وغفلة من الليالي الرتيبة. وأراك ملقى على الرصيف كشيء مقطوع أو مهجور منذ زمن طويل ـ أي منذ اللازمن. وما الذي يهمّ؟ فالقطيعة ترافقك أينما حللت. في كل لحظة أنت محاصر بالقطيعة، فهي تحنو عليك كما تحنو الحبيبة على حبيبها.

ـ وهل تريدني أن أقطع مع القطيعة أم مع نفسي؟ يبدو أنك تخطىء حتى في سلم الأولويات. الهدف ليس القطيعة وإنما النفس. الهدف هو الانفصال عن تلك الذات الخربة التي تشكلت في مراحل العمر الأولى. الهدف هو لغمها من الداخل، تفجيرها حجرة حجرة. القطيعة ليست غاية وإنما وسيلة. أنا لا أبحث عن قطيعة مجانية، أنا أبحث عن قطيعة تشبه حدّ السكين تقطع كل ما يصل بالسنوات الأولى، بالتربية الأولى، بوحشة العمر الأولى...

ابحث عن قطيعة مع نقطة غائرة، نقطة أركيولوجية، كلما اقتربنا منها زادت غوصاً في الأعماق.

أنا استخدم القطيعة كمنهج معكوس يا صديقي. وفي كل مرة أتخيل لحظة القطيعة قبل لحظة الوصل، لحظة الهجر قبل لحظة الالتحام. أنا مدان بالقطيعة أبدياً ـ إنه العود الأبدي للقطيعة. كل شيء باطل ما عدا القطيعة، ومع ذلك فالقطيعة لا تجيء...

فلو أني استطعت أن أقطع مع الحبيبة في اللحظة المناسبة لربما قضيت عليها وعلى القطيعة في آنٍ معاً. ولكني دائماً أخطىء في اختيار اللحظة المناسبة: إما قبل، وإما بعد، وإما على الهامش.

وتذهب الضربة في الهواء...

أنا مدان بنفسي وبالقطيعة يا صديقي. أنا مدان بكل ما يجعلني معلّقاً في الهواء بدون أي حل، بدون أي حسم. لا قبل، ولا بعد، لا فوق ولا تحت. أنا تقول

بلبلة



محمد عبد القادر سبيل

بمياهك العشرة تلتمسين.
القطيفة
لك الآن مخالب معناي
وطول خراب شؤوني
ها أنت حبة لعذابات الأمكنة، وشهقة حالة حين سبعين خموداً وسبعين سدى. تكسبك أنفاسي من بخار الفاكهة وزهرة المعدن المائل في الفصول الصعبة.

تداعي في شبهة روحي ونثار جنوني اليابس، تداعي في نصوصي الملغاة بلدائن يأسي وقنوطي المشرئب..

اطمح لحالةٍ من ماء يتهدم على قرميد الوحشة.
حالةٍ من فراغ رحيم فعلاً!
شوشيني يا امرأة!
شوشيني في ذهن القصيدة
أو..
في غموض الأبيض العاقر
حتى أتفاخر بأنسال القهوة
ورماد اختياراتي.

الساعة الآن تمام فضاءات تنهار... في هوة رأسي، وفي معول أفكاري الغائر في لحم المادة، فاذهبي إبراً حارة في تجشّم الذاكرة. اغسلي بالملح الجاف رقراق دموعي على حجر الكتابة عنك.

وا ضياع أنفاسي في غبار جسدك الجيّاش وأحجار المسك في هوائك الطيّار

افتح قفص صدري
لعصافير عطزك الشاهق
وأشم رائحة الهاوية!!
إيه يا امرأة المخمل المعرَّف بـ (ال).

ها أنذا راع بعكازة حسرتي، خلف قطيع غيابك اللجوج، أهشّ ماعز دموعي، وأنفث مزمار زفيري على هباء بؤسي المحتشد مثل ظنوني المحيقة بك.

كيف تجرؤين على حيائك!!
كيف أمارسك في زمن
سيء السمعة هكذا!
وكيف تستحين من عموم أساي؟
هاك اذن خصوصية فضائحي
أمام مراياك..
وشمعة الكتابة عن يديك:
يداك كمنجتان... كئيبتان
بدون ضياعي!!
ويداي من أجل رسائلي إليك
...
أيتها الخلاسية
يا أغرب حبة بُن في أفريقية

همومي يا حثالة الفستق إذا طفا الحليب الموّار في درك صداعي الأسفل. تعالي إلى حيث تفوح يداي في عسل اشتهائك المسموم، تعالي علوا في نبرة نباحي المعقوف، وانفرطي نيوناً في شوارع قلبي الشارد منذ عتمتين اثنتين.

استجلك شمساً شعبية تفتح خزائن يومها على (فقر دمي) بأربعة وعشرين رعافا ونيف، قمراً ملكياً يطارد سياسة نهديك البيدقين حتى غياهب آمالي الوحشية.

لكن...
الأحراج يا سيدتي!!
اللعنة على أحراج المانجو فيك
سيدتي..
هذا كثير!!
كثير.□





فتنة الباه!

بسام حجار

تحفة العروس ومتعة النفوس
محمد بن أحمد التيجاني
تحقيق جليل العطيّة
ريـاض الريس للكتب والنشـر. لندن ١٩٩٢

نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب
شهاب الدين أحمد التيفاشي
تحقيق جمال جمعة
ريـاض الريس للكتب والنشـر. لندن ١٩٩٢

■ كان للحياة الجنسية عند العرب ما رافقها من ظروف اجتماعية وثقافيّة فأتاح لها أن تتسع، كسلوك ذاتي وأداء، فتجاوز الشرعيّ والعلني والمباح، إلى المحرّم والخفي واللاشرعي. وكان لتدبير اللذّات واستعمالها ما سهّل الخوض في موضوعاتها وتقنيّاتها وفنونها بجرأة قلّ نظيرها في الثقافات الأخرى. إذ بدا أنّ الإرثين الهندي، ثمّ الفارسي، في هذا المجال، قد استكملا بكمٍّ هائل من المصنّفات العربيّة التي كرّست للحياة الجنسية عند العرب (ما قبل الإسلام وبعده) أسهم فيه فقهاء ومفسّرون وكتّاب يضيق المجال هنا عن ذكرهم جميعاً. وإذا كان الفقهاء والمفسّرون والفلاسفة قد قاربوا «الحياة الجنسيّة» من وجهتي التحليل والتحريم في «النكاح» الذي هو النمط الشرعي لتقنين الحياة الجنسيّة من طريق «العقد» أو الزواج، إلاّ أن هذا لم يَحُل دون خوضهم في الأشكال الأخرى للصلات الجنسيّة والتي يطول إليها التحريم (بالموانع الشرعيّة) وتفصيل أوجه ذمّها أو النهي عن سلوكها. فكان ان أسهمت مصنّفات هؤلاء في إغناءِ «الأدبيّات» التي تناولت الحياة الجنسية وثقافتها، وأضاءت جوانبَ غير معروفة، أو مكثت طي الكتمان، من عادات العرب الجاهليين، والعرب المسلمين، في الإقبال على ملذّات البدن ووجهة تدبيرهم إيّاها.

إلى جانب عمل الفقهاء والمفسّرين، عمد «الكتّاب» والمؤرخون والرواة، إلى جمع مصنّفات اقتصر مضمونها على وصف «العادات الجنسيّة» عند العرب، وهو ما أسموه «بعلم الباه» أو «فن الباه» المتّصل بطلب اللذّات، بما هي لذات البدن، دون أن تُقرن بالضرورة، بالإنجاب والحفاظ على النسل والاحتكام إلى منطقي الذرية والتكاثر. ولم يخرج هؤلاء الكتّاب في نزوعهم هذا عمّا درجت عليه الثقافة الإسلاميّة و السنّة النبوية من إعلاء شأن المتعة في «النكاح». فيذهب الإمام الغزالي في مصنّفه «إحياء علوم الدين» (ج ٢، ص ٣٤، كتاب آداب النكاح) إلى أنّ «ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة إراحة للقلب وتقوية له على العبادة. فإن النفس ملولٌ وهي عن الحقّ نفور لأنّه على خلاف طبعها، فلو كلّفت المداومة بالإكراه على ما يخالفها جمحت وثابت، وإذا روّحت باللذات في بعض الأوقات قويت ونشطت، وفي الاستئناس بالنساءِ من الاستراحة ما يزيل الكرب ويروّح القلب (...)». وإذا كان الإمام الغزالي قد توسّع في إملاء «فوائد» النكاح الشرعي على أن تُحفظ في الإقبالِ عليه أوجه الحلال والحرام، فإنّ البعض الأخر من الكتّاب، غير الفقهاء، مالوا إلى استبدال مفهومي الحلال والحرام بمعياري «القصد» (الاقتصاد) والاعتدال اللذين يقترنان بمفهوم الرجولة، على أن يكون حساب متعة البدن «بمقدار» (الجاحظ)، أو كما يقول إبن المقفّع في «الأدب الكبير»: «وأصل الأمر في صلاح الجسد ألاّ تحمل عليه من المآكل والمشارب والباه إلاّ خفافاً، ثمّ إن قدرت على أن تعلم جميع منافع الجسد ومضارّه والانتفاع بذلك كلّه فهو أفضل». ذلك أنّ «المقادير» مهما اختلف قياسها تبيحُ لطالب اللذّة كافّة أوجه استخدامها. شريطة ألاّ ينحو إلى «الشره والقرم والغلمة» التي هي، إلى كونها مفسدة للنفس والبدن، من خصال الانفعال أي من خصال الأنوثة لا الرجولة.

الصبي عند اليونانيين معشوق لجماله

يُحصي عبد الوهاب بو حديبة في كتابه: «الجنس في الإسلام» (بالفرنسية، دار نشر بوف، ١٩٧٥) نحو مائة مصنّف في «علم الباه»، من تأليف كتاب عرب؛ ويُضيف أنّ معظم هذه المصنّفات لم يُحقّق وينشر بعد، وأنها ما زالت مخطوطات في المكتبات الوطنيّة في العواصم الأوروبيّة. ويُشير بو حديبة في كتابه هذا، إلى جانب مصنّفات أخرى، إلى ثلاث لم تعرف طريقها إلى النشر إلاّ مؤخراً وهي: «الروض العاطر في نزهة الخاطر» للشيخ محمد أبي بكر بن علي النفزاوي (تحقيق جمال جمعة، في منشورات رياض الريّس للكتب، آب/ أغسطس ١٩٩٠)، و«نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب» لشهاب الدين أحمد التيفاشي (توفي عام ٦٥١ للهجرة/ ١٢٥٣ ميلادية) (في تحقيق لجمال جمعة أيضاً ومن منشورات رياض الريّس،





حزيران/ يونيو ١٩٩٢)، و«تحفة العروس ومتعة النفوس» (ويرد العنوان في كتاب بو حديبة: «تحفة العروس وروضة النفوس») لمحمّد بن أحمد التجاني (المتوفي بعد سنة ٧٠٩ للهجرة/ ١٣٠٩ ميلادية)، في تحقيق لجليل العطيّة، وعن منشورات رياض الريّس، حزيران/ يونيو ١٩٩٢.

وإذ يلفتنا منذ البداية الجهد الذي تبذله الدار المذكورة لنشر ما تيسّر من هذا التراث الكتابي العربي المميّز ودأب المحققين الذين صرفوا الجهد والوقت لوضع هذه المصنّفات في متناول قارىء العربيّة بعد مرور عقودٍ طويلة على توفّرها في (ترجمات) إلى لغاتٍ أوروبيّة عديدة؛ في معرض هذه الالتفاتة نسوق الملاحظة التالية: يمكث المحققون العرب الذين يعملون على هذا الجانب من التراث الكتابي العربي على إصرارهم، في معرض تحقيق الأثر المذكور، على ترجمة المصطلح ثمّ تعريبه. كأنْ تُفرد المقدّمات للبحثِ في ما يُطلقون عليه اسم «الإيروتيكية العربية» أو «الإيروتولوجيا» العربيّة (Erotologie)، والقصْد من ذلك، كلّ القصْد، تقريب ما يتراءى لهم غامضاً أو ملتبساً في ذهن القارىء العربي وافهامه. والحال أنّ واضعي الترجمات أو المؤلفات (الفرنسية والانكليزية) في هذا المضمار يصرّون على تفسير كلمة (Erotologie) حين ترد في نصوصهم أو ترجماتهم بـ «الباه» أو «استعمال الباه». وهم في ذلك، وخلافاً لزملائهم من الكتّاب والمحققين العرب، إنّما يواصلون تقليداً اتبعه المترجمون العرب (من اسحق بن حنين إلى عبيد الله أبي سعيد بن بختيشوع). والمؤرخون (المسعودي..). والأدباء (الجاحظ وابن المقفّع وغيرهما)، في استخدام «الباه» تعبيراً عن السلوك الجنسي، في معناه الأوسع، أي الذي لا ينحصر في قيود «عقد النكاح» بل يتعداه إلى «تدبير البدن وملذّاته». وقد تكون عبارة «تدبير الباه» أو «فنّ الباه» هي الأقرب إلى معنى اللفظ الأجنبي (Erotisme) هذا إذا كانت الترجمة ضرورية. ولا نحسب أن المصطلح

ما أورده التجاني قد يكون أفضل ما كتب في وصف جسد المرأة

استعمال: الإيروتيكية. فالباه والباهة: النكاح، وقيل الباه، الحظّ من النكاح. وقال الجوهري هو الجماع. ويقول ابن سيّده في تصريف الفعل منه ما يُشتقّ منه معنى الفطنة للشيء والانتباه بعد سهو. بُهْتُ الشيءَ أبوه، وبهت أباه: فَطِنْتُ. وبذلك يُضاف إلى تعريف الباه بالجماع (أو النكاح) فضيلة الرقّة في الانتباه إلى الشريك والإقبال عليه بمودّة من يفطن، وينتبه إلى أن الشريك هو الآخر يُقاسمه المتعة.

مديح الزنى وظرف اللاطة

وضع شهاب الدين أحمد بن يوسف التيفاشي مُصنّفاً في «باه القاع»، على ما يذكر المحقق في تقديمه، ووسمه بالعنوان: «نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب». وفي مفتتح التيفاشي لمصنّفه تعريف يُسوّغ به اقتران العلم وطلبه والجدّ في تحصيله بجواز «الإحماض» (استخدام الدعابة والهزل) في الأقوال والأفعال. وأورد في مقدّمته للكتاب أخباراً عن الرسول والصحابة وأهل العلم والتقوى تؤكّد على ميل هؤلاء إلى المزاح والدعابة في بعض ما عرض لهم من أحوال، خصوصاً في محضر النساء. وإذا كان التيفاشي يمهّد لما سيلي من نوادر وأخبار حول السلوك الجنسي المحترم بما استحسنه الشرعُ والسنّة في هذا المجال، فإنّ مصنّفه يكاد يكرّس فصوله كلّها لأخبار «الجنس المحرّم». وهو في تناوله «الزنى» يُسهب في وصفِ الوسائل والأحوال والمواضع التي تجعله فعلةً على قدر من اليُسر، ولا يحتاج طالبه لأكثر من الدراية والالمام ببعض مبادىء «الفراسة». يكتب التيفاشي فصولاً في أصناف القوّادين والقوّادات، وفي شروط الزناة وعلامات القحاب والقحاب المتبذّلات ونوادر أخبار الزناة واللاطة والمؤاجرين من الغلمان وإتيان الإناث كما الذكور وفي أدب السحق والمساحقات والخناث والمتخنثين. وكأنّ المصنّف الذي وضع في النصف الأوّل من القرن السابع للهجرة يؤرخ للسلوكات الجنسيّة التي مورست في الخفاء والسرّ وعلى هامش ما أباحه الشرع والسنّة. والتيفاشي، في حشده هذا الكمّ الهائل من أخبار ونوادر وأشعار مَنْ يؤرّخ لهم، يكشف الجوانب المُهمَلة، لا بل المكتومة، من الحياة

وإذا كانت أخبار اللاطة وتقنيات الدبّ ومعاملة المؤاجرين تشير إلى شيوع هذا الجانب من الحياة الجنسية لدى العرب، على الرغم من التحريم الديني القاطع، فإنّ ما يذكره التيفاشي عن المؤاجرين (المرد المؤاجرين) يوضح ما ذهبَ إليه الباحثون المعاصرون حول الاختلاف في معايير السلوك الجنسي على هذا الصعيد بين الثقافتين العربية (وريثة الثقافتين الهندية والفارسية) والغربية (وريثة الثقافتين اليونانية ثمّ الرومانية). ذلك أن مفهوم المؤاجرة (وهو شكل من أشكال البغاء الذي يمارسه الفتيان من الرجال) يستتبع «وطء الغلمان» (عند العرب) بينما سادت الثقافات الأخرى (اليونانية والرومانية) ما يمكن أن نسمّيه مع ميشال فوكو «عشق الصبيان». فالصبيان هنا موضوع عشق حقيقي لا تصحّ معه علاقة الواطىء والموطوء التقليدية. أمّا حبّ الغلمان فيكرّس تقليداً من «الوطء»، يُعفي اللاطة (الذي يمارس الوطء) والغلام (الموطوء) من أي مسؤولية أخلاقيّة ومدنيّة. فالغلام عند العرب بغيٌ مذكّر. والصبي عند اليونانيين معشوق لفتنته وطراوة عوده وجماله؛ إلّا انه العشق الذي يتنكر له عند البلوغ وإدراكه مرتبة المواطنية.

أمّا أخبار الخناث والمخنّثين فتكشف عن المعيار الثابت في أخلاقيات المجتمع العربي الإسلامي، والذي يقومُ على إعلاءِ شأن الذكر، والإقامة على إثنينية غير متكافئة بين عنصر الفعل (الذكر) وعنصر الانفعال (الأنثى)، والذي ينسب التقاء العنصرين في الكائن الواحد (الخنثى) إلى فعل الجنّ وتدبير القوى الشيطانية التي تفسد الروح وتُذهب العقل.

أحكام الشهوة ومعيار الجمال

في «تحفة العروس ومتعة النفوس» للتجاني، يُفرد المستهلّ للتناول التقليدي لمسألة «العفاف والتصوّن» وثواب من منع النفس هواها وقمعها عن شهواتها المحرّمة ومناها. ومفاد هذا التناول السعي لإشباع الرغبة الجنسيّة (وهو أمرٌ حلال، لا بل أوصت به السنّة) من طريق النكاح الشرعي. فموضوع المتعة هنا لا ينفصل عمّا أوصت به الأعراف وسيرة الرسول وما أشار

قد تكون أفضل ما كُتِبَ، في وصفِ جسد المرأة موضوع الرغبة. وإذا كان المصنّف التقليدي في «استعمال الباه» يُقصر متناوله على تقنيات الوطء، ومباشرة المرأة، وما قد يرافق الاتصال الجنسي من طقوس وشعائر، فإنّ «تحفة العروس...» يُكرِّس عشرين فصلاً لوصف جسد المرأة وذِكْر ما وردَ فيه من «المخايرة والتفصيل»، وكأنّ التجاني يضع معجماً للذائقة الجمالية السائدة في عصره، عبر ما جمعه من أخبار ونوادر وأشعار حول ما يُستحسن أو يُستقبح في أوصاف المرأة. ولم يغفل التجاني في معرض ذلك عن تفصيل، من الشعر إلى الجبهة والجبين والطرر والسوالف والحواجب والعيون والأنوف والخدود والشفاه واللثات والثغور والأعناق والمعاصم والأعضاد، إلى الأنامل وتطريفها والنحور والصدور وذكر الثدي واختلاف الناس في أحجامها والخصور والعُكن (الثنيّات) والسرر والفرج والأرداف والسوق والأقدام... فالمعيار الجمالي لاستحسان جسد المرأة يختلف باختلاف الظروف الثقافية والاقتصادية والنفسية للفئات الاجتماعية. وفي مثل هذا الاختلاف يكتب التجاني وثيقةً للذائقة العامة في مطلع القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي). ويُستشفّ ممّا أورده من الشواهد أن السمنة والاستدارات الباذخة في جسد المرأة كانت تستحسن في عصور ما قبل الإسلام. أما الحقب التي تلتها فشهدت ميلاً واضحاً لما عرف في العصرين الأموي والعباسي (أو بعض هذا الأخير) بمظهر «النساء المجدولات». أي اللواتي لا تشوب قاماتهن سمنة بارزة ويتميّزن بالقدّ الأهيف الرشيق والبطن الأملس الذي لا تشوبه العكن (غصن البان، قضيب الخيزران... وغيرهما من الاستعارات التي راجت في الشعر والنثر).

إلى هذا يُفرد التجاني فصولاً لوصف حسن المعاملة والرفق بين المرأة والرجل، وما يستتبعه ذلك من «سلوك الرِقّة» الذي ينبغي أن يكون هو السائد في المُعاملة. ويسوق التجاني خبراً (غير مسند، أو ضعيف الإسناد) للرسول في هذا الشأن للتأكيد على ضرورة أن تقترن الممارسة الجنسية بما يجعلها أكثر من مجرّد اتصال جسماني. قال رسول الله: «لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة، وليكن بينكما رسول. قيل: وما الرسول يا رسول الله؟ قال: القبلة والكلام». كما يسوق التجاني خبراً عن الرسول انه «كان من أفكه الناس مع نسائه» وذلك في معرض التأكيد على «حسنات» المسارّة والمداعبة في عملية الاتصال الجنسي. التي لا تهدف فقط إلى الإنجاب، بل إلى تحصيل قدرٍ من المتعة.

في «تحفة العروس...» ترتسم صورة مختلفة لمفهوم «الجنس» عند العرب كما مورس في الأزمنة المشار إليها وكما أدركته المخيّلة الشعبيّة وفق سلّم أخلاقياتها الخاصّة. ويتبدّى للقارىء، اليوم، أنّ الصورة التي ارتسمت من خلالها «المتعة الجسديّة» لا تنفصل، على الاطلاق، عن تصوّر العربي المتديّن للسُّبُل التي تفضي به إلى المطلق. فالفعل الجسدي يقترنُ هنا بصورة الجمال الذي وصفت به عائشة (زوجة الرسول) الله على أنه «جميل ويحبّ الجمال». وليس في المقاصد الدنيوية لطلب المُتعة، كما يصفها التجاني، ما يحول دون طلب «النقاء» بالإيمان والتعبُّد. فالجَسَدُ ليسَ مجرّد وعاءٍ يُستفرغ دنسه بل هو الصورة المثلى لاحتضانِ الروح، وطلبها المُطْلَقَ لا يكون، في جانبٍ منه، إلا به.



الفتنة اللفظية

يقول أبو منصور الثعالبي في كتابه «فقه اللغة»: «لعلّ أسماء النكاح تبلغ مائة كلمة (...) بعضها أصلي وبعضها مكني». ويضيف في مواضع أخرى من كتابه هذا تفصيلاً بأوصاف الحسن وما يُشتقّ منها من أسماء في ذكر محاسن المرأة الجميلة. ولا تخلو مصنّفات اللغة العربيّة من مَعاجِم لا حصرَ لها من أسماء ونعوتِ الأعضاء الجنسية أو المرادفات التي تشير تكنية واستعارةً إلى مواضع الشهوة في جسد المرأة أو الرجل. حتّى انه بالإمكان القول إنّ قسطاً لا يستهان به من «علم الباه» (Erotologie) بالعربيّة يقوم على التسمية. ذلك أن تضافر المرادفات والاشتقاقات وتراكمها ينشىء (من الإنشاء حرفياً) حالةً حقيقيّةً من الهذيان اللفظي الذي يُضيف إلى حسّية الوصفِ بُعداً حلميّاً أشبه باستحضار الحال عبر الكلمة. ولذلك ربّما يعثر القارىء في مصنّفات «علم الباه» (أو فنّه) على ما لا يجد له نظيراً من الاسترسال اللغوي شعراً ونثراً. وقد تكون هذه المصنّفات بحقّ هي التراث الكتابي، شبه الوحيد، بالعربيّة الذي أفرد هامشاً للإحماض والدعابة والخفّة التي تقارعُ ببلاغتها «عبوس» المصنّفات الفقهيّة والفلسفية. وكأنّ إرسال الدعابة على غاربها في كلّ مستظرفٍ من الأخبار والنوادر والأشعار إعلاء، غير متعمّد، لشأنِ الضحك الذي طالما رذلته الثقافة العربية المقنّنة.

يَزْعُمُ أسوياء من أصحاب النظر الكابي أنّ الخوض في «فنون الباه» فتنة. ويزعم القارىء أنّ الضحك فتنة أيضاً. وحظا التيفاشي والتجاني من الفتنتين هما الأوفران. فهنيئاً. □

لبنان كما لا نعرفه

انطوان ضومط

لبنانيات (تاريخ وصور)
دراسة
نقولا زيادة
رياض الريس للكتب والنشر . لندن . ١٩٩٢

■ في العهد اليوناني الاغريقي، ما كان يعد عالماً أو حكيماً من برع في واحد من العلوم إلا إذا تكاملت معارفه، بطريقة شبه موسوعية، في المعارف الأخرى. وأثار هذا الرأي جدلاً، في أوروبا، خلال القرن السادس عشر، بظهور دعاة يؤيدون نوعية المعارف، وجودتها وجدتها، لا كميتها. وإذا كان هذا الجدل لم يحسم، فإن سيطرة الاختصاص، فيما بعد، أضحت واضحة في كل أنواع المعرفة. وهذا الأمر لم يمنع رجال الفكر الخالدين من التعمق في شتى العلوم، لتستقيم اختصاصاتهم. وفي هذا السياق، أجاب أحد علماء الاجتماع المعاصرين، عندما سئل ما هي الثقافة؟: «بأنها كل ما يتبقى في ذهنك من معارف وعلوم، على اختلاف أنواعها، بعد كل الذي قرأت».

● كاتب من لبنان





هذا التعبير، الثقافة، ينطبع في ذاتك بعد أن تكون قرأت «لبنانيات» للدكتور نقولا زيادة.

إن مقدمة الكتاب انعكاس لحالة إنسانية استولى عليها جمال الطبيعة اللبنانية، بعد أن جال في رحابها المؤرخ، فانساق به الخيال، صوراً بديعة، انبثقت من بين أنامله، فحولته إلى شاعر أديب، وجداني العاطفة، جيّاشها، استفاق في أعماقه حنين مسبق وغبطة ما بعدها. وأدرك حسياً ووجدانياً، في آن، معاني كلمات طالما ترددت، فيما مضى، في ذاكرته دون ادراك حقيقي لها. فوعى في تلك الحالة النفسية معنى «الجبل الاشم» و«الرفعة» و«الصمود» و«تسمية أرز الرب...» (ص ١٤ ـ ٢١).

وإذا بيروت التي عاش في كنفها، ودرّس في جامعاتها تغدو أعجوبة، وكذلك الشعب اللبناني الذي احتضنه وتفاعل معه. بهذه العاطفة، ومن منطلق الرحلة، قدم الدكتور زيادة لكتابه. وأنت إذا قرأت المقدمة تمنيت ألا تنتهي، وإذا انتهت عدت لاشعورياً إليها تكراراً، تاركاً نفسك ترتاح في نسيج خيالها وصورها الرائعة، استعداداً لولوج الأقسام العلمية والثقافية التي تليها.

إنه كتاب في تاريخ لبنان، والتاريخ هنا يأخذ بعداً إنسانياً شاملاً، مضمونه الحضارة بمعناها الأعم والأشمل: اللغة، الأدب، المدارس، المطابع، المجلات، السيَر، المذكرات، الفنون، الآثار المادية، الرجال المجلّون، فئات المجتمع، الضرائب، القضاء، الحرية، الديموقراطية، الاقتصاد، وكل ما يتعلق بلبنان من وصف. وهو يعفّ عن الأحوال السياسية إلا لتوضيح صورة ما أو حالة المجتمع.

والكتاب كناية عن مقالات مستقلة، موزعة على أربعة أقسام، يجمعها قاسم مشترك «الحضارة اللبنانية» لا بل ابراز هذه الحضارة تبعاً للتطور الكرونولوجي أو التاريخي بدءاً بالتاريخ القديم «العصور التاريخية» وإنتهاء بالتاريخ المعاصر، ما عدا الفصل الثالث، ليس لعيب بالمؤرخ، إنما لأن أدب السيرة والمذكرات لم يعهد قبل العصور الحديثة.

وأنت بعد أن تقرأ الكتاب، وترتاح في ذاتك معلوماته، وتثور في عقلك الذي ما اعتاد إلا على نمط أو منهج واحد، من مذاهب الفكر، في كتاب محدد. فإذا بك تحار، وتتساءل: هل المؤلف مؤرخ، عالم اجتماع، أديب شاعر، أم عبقري، سياسي؟!

إن الكتاب يختزن لكل نواحي المعرفة هذه، وإن لم يغص المؤرخ أحياناً إلى أعماق أعماقها، وخصائصها في جمود مرتكزاتها الأساسية، وحركية بعضها، تبعاً لمعطيات تطور وارتقاء الفكر الإنساني، إنما يحيطك بكل ما هو ضروري لتثقيفك، ويرشدك إلى الطريق، والمؤلفين والمصادر والمراجع إن شئت التعمق.

وهو على فرادته تلك، لا يخضع في تأريخه لمدرسة أو منهج معينين، حتى إنه يسقط، أحياناً، وعن قصد، بعض تقنيات التأريخ الجافة من حسابه، بالتأكيد، ليس جهلاً بها، ولا هروباً من قبضتها القاسية، كالتقميش الواضح في كل شاردة وواردة المسند بحواش، بل تماشياً مع خطة كتابه، الهادفة إلى إيصال المعرفة إلى جميع القراء، وليس إلى فريق محدد عنيت الأخصائيين.

وهو إلى ذلك، جاءت كتاباته، إن جاز التعبير، مذهباً جديداً، ليس بكليته، لعلاقته السببية والنسبية بالمرحلة الأولى للكتابة التاريخية، عنيت بها التأريخ حسب الموضوع. والموضوع الرئيسي في «لبنانيات» لبنان الحضاري.

كتاب هو اضاءة في التاريخ وعلم الاجتماع والأدب والفنون

وفي هذا السياق، جاءت موضوعاته انتقائية، وليست تسلسلية على توالي الحوادث والسنين. ولاحظت أن هذا الانتقاء خضع لضوابط ومعايير، يمكن إيجازها بما يلي:

ـ كل ما يمكن أن يبرز جمال لبنان، ودوره على الصعيد الحضاري. لا بل المساهمة اللبنانية، في مختلف العصور، في الحضارة العالمية بوجه عام، والحضارة المشرقية بوجه خاص، بالاستناد إلى لوحات من تاريخه وهي تشمل:

ـ الانفتاح اللبناني على الداخل والخارج. على الداخل بالإقبال على المعرفة واستنباطها، وبأخذ الحكمة من أية جهة أتت، مع المحافظة على الشخصية اللبنانية وذاتيتها (مثلاً ص ٧٧). وعلى الخارج، بالتفاعل معه، وبث الحضارة في ربوعه (انظر مثلاً ص ٦١ و٩٦ ـ ٩٧).

ـ تبيان التوازن بين الطوائف كافة. فالإسهام في التطور العلمي لم يكن وقفاً على طائفة دون غيرها، ولا على مذهب دون آخر، فالجميع ساهم بنسب متفاوتة، بقدر الدعم الذي ناله. وعليه، فجميع المدارس وطنية: «لارتباطها بالشخصية اللبنانية غير المنعزلة» (ص ٧٩). وقل الأمر نفسه عن المطابع (ص ٦٤) والمجلات (ص ٦٩)...

والمعادلة نفسها ساهمت باختيار شخصيات «لبنانيات» التي ساهمت في التطور الحضاري، آخذة بالاعتبار تنوع المهن، بحيث عُنيت كل واحدة منها بناحية معينة من الفكر الإنساني، وتعمقت بها، حتى إذا جُمع نتاجها، حصلنا على شبه دائرة معارف.

ـ ريادة اللبنانيين. ويتبدى لنا ذلك في مواضيع متعددة من الكتاب، سنكتفي بالاشارة إلى بعضها فقط: كان سامي الصلح العضو الشرقي الوحيد في هيئة غربية ـ جمعية حقوق الإنسان ـ (ص ١٢٠). شكيب ارسلان طليعة رواد الاصلاح (ص ١٢٣). أضاف كمال جنبلاط، للفكر الاشتراكي من بنات أفكاره (ص ١٣٩). «حديقة الأخبار» أول جريدة تصدر في بلاد الشام (ص ٦٨). جريدة «ثمرة الفنون» أول جريدة إسلامية في البلاد العربية، وهي منذ تأسيسها شكلت أول شركة مساهمة من نوعها (ص ٦٩). المصرف العثماني الأول من نوعه ليس في بيروت، بل في المشرق العربي كله (ص ٨٨).

ـ الاستشهاد بكتابات معظم الرحالة الأجانب والعرب ممن خصوا لبنان بكتاباتهم.

ـ الابتعاد عن الخوض في المتاهات السياسية. فكلما تحدث عن شخصية لبنانية تعاطت السياسة، لم يأخذ موقفاً سياسياً منها، بل قد يعدد، أحياناً، الأدوار السياسية التي ساهمت فيها، فيظل بذلك حيادياً، في هذا الزمن المتصف بالمعسكرات السياسية والايديولوجية، الذي غدا الحياد فيه أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً. «ولو أنه لن يغطي الصورة الوافية عن الرجل ـ كمال جنبلاط ـ فحديث من هذا النوع، هو مقدمة متواضعة لتفكير رجل سياسي» (ص ١٣٧). و«لعلنا لن نسيء إلى الرجل ـ سامي الصلح ـ إذا نحن تحدثنا عنه كسياسي، في مناسبة أخرى» (ص ١٢٢). وحديثه عن الأمير فخر الدين الثاني «الذي لا تهمنا في هذا الوقت قضيته السياسية» (ص ٢١٣).

ومن المسلم به، أن للتأريخ شروطاً تقنية وعلمية، وان الالتزام بها ضروري ليأتي العمل متكاملاً، ومتوازناً، وخلّاقاً. ومن يقرأ لبنانيات يدرك أنه أمام مؤرخ ضليع،

تمرس بالمنهج عشرات السنين، فأتقنه وجعله طيعاً.

يتميز التقميش عند الدكتور زيادة بأمرين: الأول، إن الشواهد مدرجة في المتن، يسندها إلى أصحابها، وهي تعود إلى مصادر ومراجع عربية، وأخرى لبنانية بحتة، وثالثة إلى لغات أجنبية متعددة، وفي طليعتها اللغة الانكليزية. وهي على غناها وتنوعها، تضم مراجع صدرت حديثاً، قبيل نشر «لبنانيات». والمميز عند المؤرخ، إنه كلما تطرق إلى واحد من الكتب التي يعتمدها، عرّفك إلى مؤلفه، وأوجز لك محتواه، كما أنه يستند مباشرة إلى الأصول والمصادر، دون واسطة المراجع، مستنبطاً فيها معلوماته. والثاني، ذلك البحر من المعلومات المختزن في ذاكرة المؤلف، وهو ضنين يكشف سرها ومصدرها. هذه المعلومات التي غدت ملتصقة بذاته.

وهو يعتمد على علوم موصلة كثيرة، سيما وأنه يقرأ لغات أجنبية متعددة. فيستنطق الآثار المادية كالنقوش والعاديات الأثرية، والكتب الجغرافية لا سيما كتب الرحالة، وعلم المعاني وتطور المفردات، والنقود موضحاً قيمة وحداتها بنسبة بعضها إلى البعض الآخر، ومقدارها بالنسبة للعملات الأجنبية كالفرنك الفرنسي والجنيه الاسترليني (ص ٧٣). ويستخدم فن السيرة بمهارة: فإنه من خلال دراسة سير بعض الأشخاص يمكن «أن نرسم صورة ولو مجتزأة، لحياة هذا البلد، خلال بضعة قرون من السنين» (ص ١٠٥).

وكون المؤلف مؤرخاً محترفاً، فهو قادر ببراعة على تنظيم حقائقه المفردة، وعرضها، ونقدها، وتحليلها، وتعليلها كلما اقتضى الأمر. وسنكتفي بنماذج سريعة لكل من هذه التقنيات. فانطلاقاً من منهجه الانتقائي، يختار شخصيات لبنانية ساهمت في تطور الفكر الإنساني، أو التزمت قضايا وطنية لبنانية كانت أم عربية عامة، فيفصّل بعض مواقفها، ويتتبع أعمالها بأمانة، مستشهداً في المتن بمواقفها، حتى يجعل القارىء يحكم عليها قبل أن يتخذ المؤلف موقفاً منها، فيأتي الحكمان متطابقان: الثناء والتقدير.

وعلى الرغم من أن الموضوع الرئيسي للكتاب هو لبنان الحضاري، فإن المؤلف كلما ولج مقالة جديدة، وضع عنوانها في إطاره التاريخي، وبيئته الاقتصادية، ومناخه بعد به التطواف عن لبنان. فيتحفنا بمعلومات أقل ما يقال فيها أنها غنية، وكافية لتجنيب القارىء العودة إلى مراجع أخرى يستدلي منها معارف تساعده على الإلمام بالموضوعات المذكورة.

وإذا اضطره التوضيح لأكثر من ذلك، اعتمد، في المقالة نفسها، مقدمة ثانية، تلي الأولى مباشرة. كما في حديثه عن المصرف العثماني، مثلاً (ص ٨٨) ودور الكتب (ص ٩٢)...

وهو في ترتيب مقالاته ينطلق من لبنان في العصور التاريخية مروراً بالعصور الوسطى فالحديثة والمعاصرة. وهذا التنظيم للحقائق تشهده في أقسام ثلاثة من الكتاب: الأول والثاني والرابع، أما الثالث فيختص بأدب السيرة، الذي لم يعهد بجلاء قبل العصور الحديثة.

وإذا كانت هذه الأقسام مستقلة من حيث الحقبات التاريخية، والمواضيع، والمقالات، فإن خيطاً أساسياً يشدها فيما بينها انطلاقاً من قناعة المؤرخ بأن التاريخ سجل تراكمي للأحداث والحضارات. وهذا التراكم، بالنسبة إلى لبنان، لم يأت فقط عن مميزات الشعوب التي توالت على حكمه، بل هو تراكم كمي لحضارات الشعوب المحيطة به، تسربت إليه بطرق متعددة. وهذا الأمر يعكس ثقافة وخلفية عربيتين اسلاميتين في ثقافة المؤرخ، ينشرها بدقة في مقالاته كلما سنحت له الموضوعات إلى ذلك سبيلاً.

ولا يمكننا، في هذه الصفحات القليلة، إلا الإشارة بسرعة إلى بعض مواطن التحليل والنقد والتعليل. فالإلياذة تستند إلى قصة «كرت» الفينيقية (ص ٥٤٩ - ٥٠)، كما أن للتاريخ الاجتماعي علاقة بالميثولوجيا، وتطور هذه العلاقة كان له أثر في تبني المسيحية بعض العادات الوثنية (ص ٥٨)، وهناك جدلية العلاقة بين الضدين: الجريمة والقضاء، القومية العربية والقومية العثمانية، تعليل التنافس الأوروبي على المتوسط (ص ٢١٣)، وشك المؤلف بما قاله بنيامين «ولعل الشيء الوحيد الذي ذكره، وكان صحيحاً، انهم يعتقدون بالتقمّص» (ص ١٨٢).

وتتلاقى في الكتاب عدة أساليب: التراجم، التأريخ العلمي المتقن، والتأريخ الحدثي الروائي المغري. إن تراجمه لا تتبع سني الوفاة، كما درج على ذلك المؤرخون هي انتقائية لمعظم المؤرخين، والكتاب، والأدباء، والرحالة، وغيرهم ممن ذكر مؤلفاتهم واستشهد ببعضها.

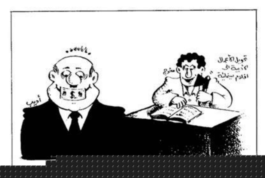
أما التأريخ العلمي فهو واضح في جنبات الكتاب، فإن الدكتور زيادة كلما انتقى أو تناول حدثاً تاريخياً، اعتمد منهجاً تأريخياً مناسباً، واضحاً، يتلاءم مع حقائقه، بخاصة الترابط العضوي بين الأسباب والنتائج، ويتوضح ذلك بانتقاله من الكل، الذي هو الاطار العام للموضوع، بما فيه من أسباب ودوافع، وإحاطة تاريخية بظرفيته، وما يترتب عليه من مفاصل تاريخية في حركية وجدلية العلاقة بين جزئياته وبنياته، وهذه الجزئيات ليست إلا مواضيع متعددة توضح وتخدم المقولة الآنفة.

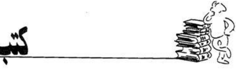
أما التأريخ الحدثي الروائي، فيبدو أن لاستعماله ثمة هدفاً: متعة القارىء، كي لا يمل «أن نذكر شيئاً مما دونه قولي عن لبنان، مما فيه فائدة، ومتعة» (ص ٢٢٩)، وتالياً كي يستطيع الاطلاع على الكتاب أكبر عدد ممكن من القراء. لأن هذا الأسلوب يأسرنا، فنتابع معه ليدخل إلى عقلنا مخزون هائل من المعرفة.

وقد صيغت مقالات «لبنانيات» بلغة بليغة، واضحة، معبرة، يندس بين سطورها من حين إلى آخر تزيين أدبي رائع.

وإذا كان لنا من وجهات نظر نبديها، فإن المنهج الانتقائي يسقط امكانية المحاسبة بوجه عام. لأننا مهما اجتهدنا لاستخلاص المعايير التي اعتمدها الدكتور زيادة لن نفلح في الكشف عنها جميعاً. ومع ذلك، فإن قمماً حضارية لم يتطرق إليها المؤرخ، كالمعلم بطرس البستاني والشيخين ناصيف وابراهيم اليازجي وغيرهم. وبودي أن ألفت إذا كان صحيحاً: «وقد أصبحت بيروت ميناء دمشق وما إليها، بعد بناء سكة الحديد، في أواخر القرن التاسع عشر...» (ص ١٨٤). فإنه

لماذا لم يتطرق زيادة إلى المعلم بطرس البستاني والشيخين ناصيف وابراهيم اليازجي؟



من الثابت أيضاً أنها غدت ميناء لدمشق ونواحيها، منذ أواخر القرن الخامس عشر، وقد تفوقت على ميناء الاسكندرية في أواخر القرن المذكور ومطلع القرن السادس عشر، باستقبال السفن الأوروبية، بعد أن أقفل البرتغاليون مضيق باب المندب، وسدوا مدخل البحر الأحمر.

إننا نتساءل بعد أن نقرأ «لبنانيات» هل فعلاً أراد المؤرخ إظهار دور لبنان في الحضارة العالمية، وأهميته في العلاقة بين الشرق والغرب من الوجهة نفسها فقط؟!

إننا نستشف من منطلق حديثه عن لبنان بحدوده الحالية، إظهار كل ما هو جيد منه، دون حتى ذكر الأَسَنْ، أو ما يعكر الصفو العام، مظهراً للبنانيين روعة بلادهم، وعظمتها، داعياً إياهم، ضمناً، للتمتع بهذه النعمة، والحفاظ عليها. لذلك، أسقط، باعتقادنا، عن قصد وسابق تصور، كل ما يسيء إلى العيش المشترك. فلا نجد في الكتاب أي ذكر للصراع الطائفي والمذهبي. وكأني به يقول: انفضوا، أيها اللبنانيون، الاحقاد والبغضاء من نفوسكم، فهي لن تؤدي إلا لمزيد من الدمار والخراب على الأصعدة كافة. عودوا إلى الأصالة، فيعود معكم لبنانكم موئلاً للمحبة، ومنبعاً للاشراق الحضاري. □

البداوة المصفحة!

مسعود ضاهر

صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي
دراسة
محمد جواد رضا
مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٢

■ الدكتور محمد جواد رضا أستاذ جامعي يحمل الجنسية العراقية لكنه مارس العمل الأكاديمي طويلاً في الكويت. فهو خبير تربوي له أبحاث معروفة في هذا المجال أبرزها: «العرب والتربية والحضارة»، و«في التربية العربية المعاصرة»، و«معركة الاختلاط في جامعة الكويت»، و«الاصلاح الجامعي في الخليج العربي» و«فلسفة التربية وأثرها في تفكير معلمي المستقبل»، و«أئمة الفكر التربوي الإسلامي»، و«السياسات التعليمية لدول الخليج العربي». وقد شغل مركز عميد كلية الآداب والتربية في جامعة الكويت، كذلك اختير مستشاراً علمياً للجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، منذ إنشائها عام ١٩٨١.

لعل هذه الخلفية العلمية لنشاط الدكتور محمد جواد رضا تساهم في توضيح سبب اختياره لموضوعات كتابه الجديد بعد أن أجبرته حرب الخليج الأخيرة لعام ١٩٩١ على ترك عمله في الكويت التي أمضى فيها سنوات طويلة من عمره وعمله الأكاديمي، فجاءت حرب الخليج لعام ١٩٩١ لتصنفه في خانة غير المرغوب فيهم. فحمل ذكرياته المرة ليستقر الآن خارج الوطن العربي الكبير، وتحديداً في الولايات المتحدة الأميركية. لذلك ورغم العنوان الذي يشي بموضوعات سياسية بحتة، فإن الهم التربوي كان طاغياً على الكتاب. وحملت الفصول الخمسة العناوين التالية: الخليج العربي: المخاض الطويل من القبيلة إلى الدولة وأزمة الميلاد السياسي، الخليج: أرض الصراع الدولي وأزمات السيادة والنفط، الدولة وإعادة البناء الاجتماعي في الخليج وأزمات الدور المهمل، التربية الخليجية والتكليف الغامض: إعداد الإنسان الخليجي أم إعداد المواطن الخليجي؟ وماذا سيرث الأبناء من الآباء؟ مواريث البغضاء ووهم الإدراج بالمال.

المساواة بين الرجل والمرأة كفر وفجور؟

ويلاحظ أن الفصول الأربعة الأولى قد أنجزت قبل حرب الخليج الثانية، لكن الفصل الأخير أنجز في المهجر القسري. وحمل في طياته شحنة عاطفية كبيرة مع نماذج مستقاة من الصحف والمجلات الأميركية كشاهد على انهيار القيم الثقافية لدى بعض سكان الخليج في أعقاب الحرب واستعداد البعض منهم لزيارة اسرائيل وتمضية إجازة طويلة فيها.

تنطلق الدراسة من مقولة أن مجتمعات الخليج العربي ما زالت أسيرة تراثها التاريخي الطويل من البداوة المترحلة ثم المستقرة بفضل مداخيل النفط الكبيرة. فهي تجمعات أكثر منها مجتمعات أو دول حديثة. وهذه التجمعات ما زالت محكومة بمنطق القبيلة وبسلطة شيوخها الذين تحولوا إلى أمراء أو مشايخ مع رتب اجتماعية جديدة وتملكوا ثروات طائلة في العقود القليلة الماضية.

ويلاحظ الباحث أن الكيانات القبلية الجديدة حافظت على الكثير من سمات الانغلاق القبلي ورفضت التحول إلى فكرة الوطن والمواطن. وتمسك شيوخ القبائل بفكرة «حمى القبيلة» (ص ٧) أكثر من تمسكهم بمقولة الوطن وسيادة القانون. ومن الواضح أن التبدلات الاقتصادية والاجتماعية العاصفة التي شهدتها مجتمعات الخليج العربي لم تتزامن مع تبدلات جذرية على المستوى السياسي، ولم تبدل في علاقة السلطة بين الحاكم أو شيخ القبيلة، والمحكوم من السكان المحليين أو الوافدين من الأقطار العربية ومختلف بقاع العالم.

دلالة ذلك أن المال النفطي الكبير ساهم، إلى حد بعيد، في تبديل البنى الاقتصادية والاجتماعية في الخليج العربي. لكن أثره في النظام السياسي بقي هزيلاً للغاية حتى أن حرب الخليج لعام ١٩٩١ أعادت طرح الموضوع إلى بداياته الأولى لجهة التأكيد على ضرورة وجود دساتير، وأنظمة شمولية، وقوانين، ومجالس نيابية منتخبة، وسلطات محلية يشارك فيها السكان المحليون بواسطة الانتخاب الحر... ويتساءل الباحث بصدق عن المدلول الحقيقي لنظام القيم السائد في الخليج العربي، وماذا يقصد الحكام هناك عندما يرفعون شعار: «التمسك بقيمنا وتقاليدنا» (ص ٨) في وجه شعارات التغيير السياسي والاجتماعي في وقت لم يبق من قيم البداوة وتراثها وتقاليدها الشيء الكثير على أرض الواقع؟ فالمردود الحقيقي لهذا الشعار هو سعي الحكام للحفاظ على مكانتهم السياسية ودوام التسلطية مع انفتاح شبه كامل على مجتمع الاستهلاك وسلعه

العالمية تحت ستار «مسايرة ركب الحضارة البشرية». (ص ٨).

استناداً إلى هذا الموروث القبلي تحول الميلاد السياسي للدولة الحديثة في الخليج والجزيرة العربية إلى ميلاد فقط أي ولادة يمنع عليها التطور الطبيعي رغم انبهار العالم كله بمظاهر الثروة والعمران التي حلت هناك في فترة زمنية قصيرة بات معها الدخل الفردي للمواطن الكويتي حتى عام ١٩٩٠ يفوق الدخل الفردي لأي مواطن آخر في العالم كله. فقد ولدت الدولة لتبقى صغيرة تبعاً للمثل الصيني الشهير: «بعض الطيور تولد صغيرة لتبقى صغيرة».

من الصعب جداً تحديد المفاهيم الأساسية للدولة هناك، وتحليل وظائفها الأساسية وبناها الفعلية استناداً إلى أي منهج علمي طالما أن شرعية الدولة لا تمت بصلة إلى أي تحديد عقلاني يحدد أسس تلك الشرعية في علاقة الحاكم بالمحكوم. فالدستور وعد قد يتحقق أو لا يتحقق وفقاً لرغبات الحاكم. والمجالس التمثيلية تعمل أو لا تعمل وفقاً لرغبات ذلك الحاكم أيضاً. وموازنة الدولة بتصرف الحاكم وهو الذي يحدد أرقامها كما يشاء معتبراً أن تلك الأرقام هدية منه إلى شعبه العزيز وتصرف كمساعدات اجتماعية في المدارس، والصحة، والرحلات الثقافية، وحفلات الترفيه، والخدمات العامة والخاصة.

تعاني المرأة في تلك المجتمعات أزمات حادة على جميع الصعد. فهي تواجه صعوبات كبرى عند الدخول إلى المدرسة، وفي سعيها لإيجاد عمل أو وظيفة، وعند إصرارها على اختيار شريك حياتها بحرية، وفي حصولها على حقها في الميراث و... فهناك تهميش حقيقي لهذا القطاع الواسع من المجتمع. وهو تهميش مقرون بنظرة إلى المرأة «كمخلوقة ضعيفة مغلوبة على أمرها ومعرضة للخطر والانحراف، وأنها بحاجة إلى وصاية الرجل» (ص ٢٦). وهناك قطاع واسع من الناس ينظرون إلى فكرة المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة على أنها «كفر وفجور» (ص ٢٦). ولا ترى الدولة هناك أن من واجبها التدخل لتغيير هذا الموقف الايديولوجي من المرأة والعمل على إصلاحه أو تبديله بل تعمل جاهدة للحفاظ على النظرة الدونية للمرأة تحت ...

في مستوى الحياة الاقتصادية والاجتماعية فيه، وذلك لصالح المرأة ودخولها بأعداد متزايدة إلى قطاعي التعليم والعمل.

بعبارة موجزة، إن مأزق الدولة الراهنة في الخليج العربي هو مأزق السلطة السياسية المتحجرة في مواجهة التبدلات الاقتصادية والاجتماعية التي تمت على أرض الواقع. فقد تحولت القبيلة إلى «دولة مستقلة عن مجتمعها» (ص ٧١) تضم سكانها الأصليين والسكان الوافدين الذي يشكلون معاً المجتمع الكويتي، أو القطري، أو البحراني أو... المعترف به دولياً. لكن السلطة السياسية لم تتحول إلى سلطة عصرية لذلك المجتمع بل ما زالت شديدة التمسك بتراثها القبلي في وقت يشتد فيه النزاع الإقليمي والدولي للسيطرة على أرض الخليج العربي وموارده، النفطية وغير النفطية، الغنية وذات الأهمية الاستثنائية في الاقتصاد العالمي، في المرحلة الراهنة على الأقل.

وهنا يتساءل الباحث عن معنى السيادة، واحترام الحدود الاقليمية والدولية، والاستقلال، والهوية المحلية؟ وهل تستطيع التكتلات الاقليمية هناك حماية تلك الشعارات في ظروف الانهيارات الكبيرة التي يشهدها العالم الآن؟ وما هو موقع النفط في المعادلة الدولية الجديدة بعد ذلك الانهيار وزوال الحرب الباردة والتمركز العسكري الأميركي المباشر على أرض الخليج العربي؟ (ص ٤٨ - ٥٦).

ويخلص الدكتور رضا إلى القول أن الأزمة هناك في أقصى تجلياتها ويمكن تلمس جوانبها الأساسية بوضوح كامل بعد أزمة حرب الخليج والنتائج المدمرة التي رافقتها. من تجليات تلك الأزمة «أن التقليد يقيم حاجزاً منيعاً في وجه الإبداع، والتسلط في مواجهة الحرية، والنظام القبلي في وجه المواطنية والتعاقد الاجتماعي، والمحسوبية ضد الكفاءة الشخصية، والاقليمية ضد القومية، والاستعلاء الذكوري ضد تحرير المرأة، وتنشيط الزراعة الخاسرة على حساب التصنيع، وتضخيم الثروة الفردية على حساب الإفقار العام» (ص ٨٤ - ٩٢).

مع هذه الثنائيات الكثيرة وغير القابلة للحل يحلو للباحث، وهو التربوي العريق، أن يعيد الأزمة إلى جذورها التربوية فيرى ... القيم التربوية ...

محسوبية ضد الكفاءة وقبلية ضد الوطنية واقليمية ضد القومية

قطرياً، أو سعودياً، أو بحرانياً، أو... فالتربية، في رأيه، هي الأساس. والانطلاق من التربية وإصلاح نظام التعليم والقيم هو المدخل للخروج من تلك الأزمات الحادة.

مع انفجار حرب الخليج، انكشفت القطرية أو الاقليمية المتجددة بقوة لدى جميع دول الخليج العربي، وبشكل خاص ضد مواطني الأقطار العربية التي وقفت إلى جانب العراق في غزوه للكويت أو ضد استدعاء القوات الأميركية والمتعددة الجنسيات تحت علم الأمم المتحدة لتحريرها وإبقاء الآلاف من تلك القوات بهدف الدفاع عنها ضد غزو عربي ليس محتملاً، في المدى المنظور وغير المنظور أيضاً.

فيتساءل الباحث بصدق: ماذا سيرث الأبناء من الآباء غير مواريث البغضاء بعد حرب خاطئة وخادعة ومدمرة في النتائج التي ترتبت عليها؟ فالخليج العربي الآن جزء لا يتجزأ من الاستراتيجية العالمية التي تقودها الولايات المتحدة الاميركية لإخضاع دول أخرى في العالم كله. بهذا المعنى، لم يبق من عروبة الخليج سوى الاسم. أما مفاهيم السيادة، والاستقلال، والحدود المعترف بها دولياً، ونفط العرب للعرب، والتمييز بين الوطنيين والأجانب و... فكلها مفاهيم عرضة للتبدل السريع في ظل سيطرة أميركية مباشرة على الخليج العربي وجميع أرجاء الجزيرة العربية لا بل الوطن العربي كله.

وبدل أن تشتد النزعة القومية الداعية إلى التوحيد العربي في مجابهة الأخطار الكبيرة المحدقة بالوطن العربي من المحيط إلى الخليج، تشتد النزعة الاقليمية أو القطرية، ويتزايد حقد العرب على العرب بالدرجة الأولى، وتنتشر هستيريا الحماسة للغرب، وتحديداً للغرب الأميركي لدرجة أن أعداداً متزايدة من الشبان الخليجيين يلبسون قمصاناً مزينة صدورها بعبارة: أحب أميركا I Love America.

لقد استخدمت حرب الخليج الخاطئة للقيام بتدابير سياسية تصل إلى درجة الخطيئة الكاملة، منها: استقدام الجيوش الأميركية الغازية وتمويلها من المال النفطي العربي، وإقامة قواعد عسكرية ثابتة للأميركيين في الخليج العربي، وإطلاق حملة واسعة لترحيل الفلسطينيين وجنسيات عربية أخرى كالعراقيين واليمنيين والسودانيين وغيرهم من





العالمي الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأميركية وإعطاء شركاتها الأفضلية لإعادة إعمار ما هدمته في حرب الخليج والذي كان - في الغالب منه - دون مبرر عسكري على الإطلاق.

لقد بلغت المرارة بهذا الكاتب العربي الذي أمضى سنوات طويلة من أيام حياته في خدمة القضية القومية التي آمن بها وعمل لأجلها، حداً من التمزق الداخلي جعل بحثه يتصف - في الفصل الأخير منه على الخصوص - بسوداوية واضحة.

مع ذلك، يمكن التأكيد أن الخليج العربي ليس نفطاً فقط، وليس حكاماً قادرين على حجر التطور السياسي وإعادة الاقليمية بقوة على حساب التوحيد القومي، وعلى تثبيت حكمهم التسلطي بالقواعد الاميركية المنتشرة على أرض الخليج العربي والممولة بما تبقى من مدخراته النفطية، والاحتياط النفطي المخزون.

دون السقوط في البلاغية والخطابية الفارغة يمكن القول أن التبدلات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها مجتمعات الخليج والجزيرة العربية لن تبقى دون نتائج تؤثر مباشرة على الجانب السياسي. فالخليج اليوم لم يعد مجرد قبائل، وخيام، ومضارب، وبدو بل مجتمعات مستقرة لسكان أحرار يريدون أنظمة سياسية عصرية، تحكمها دساتير وقوانين ومجالس ورؤساء منتخبون من الشعب عبر ممثليهم الشرعيين. فالدولة الديموقراطية الليبرالية هي سمة العصر وعليها بني التاريخ الحديث والمعاصر في جميع أقطار العالم. فهل تبقى مجتمعات الخليج تخضع لبداوة زالت معالمها على أرض الواقع ولم يبق منها سوى نمط متخلف من السياسة القائمة على التسلط والدولة التسلطية، حسب تعبير خلدون النقيب؟

لعل كتاب الدكتور محمد جواد رضا: «صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي - أزمات التنمية وتنمية الأزمات» من أكثر الكتب العربية عمقاً في مجال الكشف عن نظام القيم التربوي السائد في دول الخليج والجزيرة العربية. وهو نظام شديد التمسك بالجوانب السلبية للنظام القبلي السابق بعد أن سقطت ركائزه الاقتصادية والاجتماعية على أرض الواقع، وسقطت منه القيم الإيجابية للبداوة بعد تحولها إلى سكن القصور وركوب الطائرات والسيارات الفخمة. إنها بداوة فاقدة للجانب الإيجابي في النظام القبلي القديم وجاءت حرب الخليج لتكشف عن جميع الجوانب السلبية في تلك البداوة.

فهل تنجح مثل هكذا بداوة محروسة بالحراب الأميركية المباشرة واستعجال حكامها للتصالح الاستسلامي مع العدو الصهيوني، تحت رعاية الامبريالية الاميركية، هل تنجح مثل تلك البداوة في الاستمرار طويلاً بحكم الخليج والجزيرة العربية؟ □

البحث عن مثقف لا يخترقه الرصاص

نزار آغري

حرب الخليج «اختراق الجسد العربي»
دراسة
انطون مقدسي
رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ «لقد شكّلت حرب الخليج اختراقاً للجسد العربي على درجة من القوة والعمق والسرعة بحيث أنّا، رغم كل ما قلنا وكتبنا وأعلنا... ثرثرنا ولولنا... لم ندرك مفعولها البعيد ولا القريب، شأنها شأن طعنة يسددها لاعب ماهر بخنجره المسنون إلى صدر خصمه، فلا يشعر هذا بالألم إلا بعد أن يبرد الجرح».

يبدأ الكاتب انطون مقدسي كتابه بهذه الكلمات، في المقدمة، كنوع من «طعنة» ذهنية، سريعة وماهرة، مسددة إلى عقل وخيال القارىء، أي قارىء، دون أن يعطيه المجال ليفصح له عما هو المقصود بـ «نا» ذلك الضمير المتصل بنهاية تلك الحفنة من الأفعال المسرودة في صيغة الماضي التام.

يخلق الكاتب استنفاراً واستفزازاً عاجليْن، مباشرين لدى القارىء، موحياً بأن القضية موضوع البحث على درجة كبيرة من الخطورة والجديّة (وهي فعلاً كذلك)، وأنها، إضافة إلى ذلك، تشكّل همّاً عاماً ومشتركاً. وسوف نكتشف في الصفحات التالية من الكتاب، وعبر ذلك النوع من الكلام الحار، المتدفق، السجالي، أن «نا» هذا يلعب الكثير من الأدوار ولكن أهم أدواره على الاطلاق وأكثرها إلحاحاً هو دور العربي. وقد يتعلق الأمر بالشعوب أو الدول أو الحكومات أو الحكام أو... المثقفين. إن القاسم المشترك الذي يجمع الكل هو: العروبة. فحرب الخليج كانت اختراق للجسد العربي و «الخاسر الأكبر كان الأمة» (المقدمة). هذه الحرب لم تكن معركة عابرة أو أزمة انتهت. ولم يكن فيها منتصر أو خاسر. «إن النصر الدونكيشوتي» الذي حققته «الدول المتحدة الاميركية» وتوابعها «دول الغرب بالدرجة الأولى» ألحقنا نحن العرب أيضاً بها: فهذا يطلب حمايتها وذاك يستجدي نقودها وثالث يطلب رضاها، ورابع يرجو أن ترفع عنه غضبها (...) إن «الدول المتحدة الأميركية حسمت بنصرها ولصالحها صراعاً بيننا وبين الغرب بدأ مع حملة نابليون بونابرت على مصر (١٧٩٧ - ١٨٠١)» المقدمة (ص ١٠).

وصراعاً بمثل هذين البعد والعمق التاريخيين يتطلب، دون شك، وقفة عميقة ومقاربة تحليلية ومعالجة تضع نصب عينها البحث عن أسس المسألة وجذورها وخلفياتها القديمة والحديثة. معالجة تبتعد عن الخطاب المتداول، المباشر واليومي وينزع عن الأفكار والنقاشات الأوهام والأساطير ويحرّر السجال من الموارِبات والتمويه ليعرّي الجسد، جسد النص وجسد القضية، من أثقاله وذلك للتعرف إلى سبب الجرح وعمقه وفداحة تأثيره. ذلك، بالضبط، ما يهتم الكاتب أن يفعله. وهو يكشف عن نية صريحة للقيام به. وينطلق من موقع من يشعر بمسؤوليته، كفرد عربي ومن ثم كمثقف، إزاء المصير الذي ينتظر الأمة التي ينتمي إليها وينطق،

ها هنا، باسمها. وهو إذ يفعل ذلك لا يغفل عن معطيات العصر وحسابات الفترة الزمنية التي يمر بها، هو والأمة، حيث يتطلب الأمر مفاهيم ورؤى محددة والدخول في ميادين رحبة وواسعة. تلك هي النية.

ولكن هذا «ليس بالأمر السهل» يقول المؤلف ـ ويتابع: «إذ ان في شخصيتنا، الفردية والجماعية، ترسبات من عصر الانحسار وقبله، تبدو في سهولة استسلامنا للعقل الأسطوري وأحياناً للعقل السحري. ثمة ترسبات أخرى هي من بقايا البداوة، أبرز تجلياتها العشائرية وما يلزم عنها من زعامات فردية واقليمية وعلائق شخصية. في حين أن المرحلة التاريخية التي صرنا إليها، تقوم على العقل الرياضي وما يلزم عنه وله من تنظيم دقيق لحركة وتحركات الإنسان» (ص ١٤).

إن الكاتب يريد الوقوف عند حرب الخليج وقراءة آثارها ونتائجها والنظر إليها باعتبارها مفصلاً من مفاصل الشريط التاريخي المكوّن لمقولة الأمة العربية. وقفة لا تعوزها صراحة الناقد العلمي، الرياضي ودقته وتنظيمه. وهو يعلن، لهذا السبب، أن الأمر كله يتطلب عملاً فكرياً، ميدانياً، جماعياً وأن غرضه هو «التمهيد لعمل ثقافي من شأنه إذا استمر «انتشالنا من الورطة التي انزلقنا إليها» (ص ١٥). ولكن المثقف الذي يتوجه إليه الكاتب يبقى غامضاً، مجرداً، عاماً. وربما لهذا نجد الحديث موسوماً بسمة الحديث الشفاهي، الحواري، القريب. المنوع والمتداخل والمرتجل. نوع من «وصايا» شخص مجرّب، غافلته «طعنة» من «لاعب ماهر» أوقعته على فراش المرض، وهو، لهذا، يحرص، قبل فوات الأوان، أن ينقل إلى أبنائه خلاصة تجاربه في الحياة وعصارة أفكاره قبل أن يبرد الجرح ويطغى الألم. والحال ان الإسراع للكتابة انطلاقاً من مثل هذه النظرة الجرحية، هو الذي دفع المؤلف بعيداً، كما يتضح فيما بعد، عن غرضه الأساسي في أن يكون قوله بحثاً تحليلياً، عملياً، قائماً على الدقة والتنظيم.

إن طعنة حرب الخليج أحدثت آلاماً كثيرة في الجسد العربي الذي ينطق المؤلف باسمه. وطغيان آلام كثيرة، ومبرحة، في لحظة

تغيب النوايا العلمية لتحل محلها المكنونات العاطفية، الانفعالية، ويتدفق الموروث الشخصاني الذي هو عبارة عن خليط من الأنسجة والوشائج العائلية، القبلية، إلى أن يبلغ حده الأقصى في «رؤية» عنصرية، أحادية الجانب، مبتورة، ترى الـ «نحن» واحدة وترى الآخرين، من هم خارج نطاق «نا» عدواً لئيماً. وحين يكون الجسد على فراش المراض فإن الذهن ينسى أخطاء الذات وسلبياته ومساوئه ويدخل في مجال، شغفي، فيتعلق بالأهل والأقارب كونهم ملاذه ومصدر رعايته وحمايته. إنه يتوسل اللذة إذ يروي حالته لمن يفهمونه حتى لو كان هؤلاء مصدر تعاسته بالذات. إنه يرفض النظر إلى شعبه كقوم خاطئين قاصرين، بل يرى فيهم، في وضعه المرضي، ذروة للقوة والعطاء.

«الحرب الحقيقية التي تشن علينا، نحن العرب، بدأت مع مؤتمر السلام. إنها أخطر حرب واجهناها منذ خمسة عشر قرناً ونيف» (ص ١٩). والحال ان نظرة لا ترى الأشياء الا كحقلين متضادين، معسكرين، قطبين، وتقيم فاصلاً بين ما هو لنا وما هو لهم، أي ترى الأمور سوداء كلها أو بيضاء كلها، هذه النظرة تستند إلى منظور تآمري في قراءة التاريخ والوقائع والأشياء. فالتاريخ، تاريخنا أو تاريخهم، واحد يسير بشكل متوازٍ من نقطة ما محددة في الماضي لتصل إلى نقطة أخرى، محددة، في المستقبل. دون انقطاع، دون تبدل، دون تغيير. فما كان قائماً منذ خمسة عشر قرناً لا يزال قائماً وسيستمر. وعليه فما حدث في حرب الخليج لم يكن إلا استمراراً أكيداً ومنطقياً لهذه الصيرورة المستمرة، الدائمة. وبذلك يمكننا فقط تشبيه الرئيس العراقي صدّام حسين بذلك التلميذ الصربي الذي اغتال الأرشيدوق النمسوي وأشعل فتيل الحرب العالمية الأولى. على من تقع مسؤولية حرب الخليج؟ هذا ما لا يحدده المؤلف. بل يؤكد «أنا، أنت، كلنا. كل بنسبة موقعه من مركز القرار السياسي» (ص ٢١). وهذا القول يذكّرنا بالخطاب الشعبوي، البلاغي، الذي يقوّم المسائل ويميعها ويتقافز، بشطارة، فوق الحقائق والمعطيات ويتجنب الوقوف عند السبب المباشر، كما لو أن مثل هذا الوقوف يفقد

هل صدام حسين هو التلميذ الذي اغتال الأرشيدوق النمسوي؟

مكتفياً بالحديث العام عن الحاكم. وهو يدعو الجميع «شعباً وحكومات ومثقفين» (ص ٦٩) إلى اليقظة والتكاتف. ويؤكد: «كلنا مسؤول عن انهيار أهدافنا الكبرى... المسؤول ليس السياسي بالدرجة الأولى بل... المثقف» (ص ٣٠). ليس معروفاً ما هي الأهداف الكبرى ولماذا ينبغي أن تكون الأهداف كبيرة دوماً، وما إذا كان لها علاقة بالأهداف الطنانة التي ترفعها الحكومات من قبيل الاشتراكية والحرية والتقدم والوحدة وما إلى ذلك. ولكن ما هو معروف هو أن لا شأن للمثقف بما حدث ويحدث. فهو، في الوطن العربي، إما أن يكون «طبّالاً» للحاكم ومصفقاً له أو يكون مطروداً ومنبوذاً أو مسجوناً أو مقتولاً. ويمكن أن نسأل: هل استشار الرئيس صدام حسين المثقفين العراقيين، أو غير العراقيين من العرب، قبل القيام بمشروعه في تحويل الكويت إلى محافظة رقم ١٩؟ وهل لجأ إلى إجراء استفتاء للشعب العراقي حول ضرورة القيام بذلك المشروع؟ هل كان المثقفون العراقيون والعرب والشعب العراقي، فإن العربي عموماً، على علم بنوايا ومشاريع الحاكم؟

يقول الكاتب: «المسؤول هو المثقف، فالحاكم وجد الايديولوجيا جاهزة فتبناها» (ص ٣٠). ولكن بما أن الأمر يتعلق بحرب الخليج، فإن السؤال التالي يفرض نفسه: هل طرح المثقفون العراقيون ايديولوجية تدعو إلى احتلال الكويت؟ وهل يهم الحاكم (هنا صدّام حسين) رأي المثقفين أصلاً؟ إن المثقف، كمصطلح تجريدي، يتحول إلى شماعة لتعليق أخطاء وفظائع الحاكم الأوحد، المستبد، الذي لا يهمه رأي أو مشورة.

لقد هيأ الكاتب بحثه ليكون سجلاً نقدياً للواقع العربي العام، الذي لا ينكر أحد رداءته. وقد استند في هذا السجال إلى قراءته للمقالات والقصائد التي نشرتها مجلة الناقد للكتاب والشعراء العرب طوال الفترة التي استغرقتها أزمة ومن ثم حرب الخليج. ويستخلص الكاتب من تلك القراءة نتيجة مفادها أن المثقفين العرب قد تضعضعوا تحت ثقل الكارثة وأنهم وصلوا إلى مشارف اليأس. ويستنتج بعد ذلك أن «المثقف العربي يشعر بالمسؤولية، ويريد في الوقت





متناول اليد، بدءاً بخطابات عاطفية وانتهاء بشتائم تنهال على رأس الاستعمار والامبريالية. «فالشعب الذي عبَّر عن موقفه الوحدوي التحرري قبل الحرب وأثناءها. رفض الاستسلام بعدها» (ص ١٨) ولقد كنا موجودين، قبل الحرب وأثناءها، ولكننا لم نشاهد، أو لم نتمكن أن نشاهد هذا الموقف الذي وقفه الشعب. ولم نرَ تلاحم الشعب والحاكم. هكذا، بدلاً من اللجوء إلى شرح أبعاد أزمة الخليج وأسبابها وجذورها ينطلق الكاتب إلى البلاغة والإنشاء المعهودين، لحل المعضلة. ويؤكد، في رده على رياض نجيب الريس، الذي أقلقته الأزمة ونتائجها، أن «الأمة التي صارعت الدهر قروناً لا بد أن تبعث اليوم» (ص ٢٨).

لقد شكلت حرب الخليج مفاجأة مذهلة للجميع. حتى «للأعداء». وقد أفاق الكثيرون من الذهول ورأوا بوضوح اللوحة كاملة. والبعض لم يفق بعد. في حين يترنح آخرون تحت ثقل الصدمة التي خربطت الأوراق. النقاد والشعراء العرب لم يتخلفوا عن الكشف عن هواجسهم ومخاوفهم ومشاعرهم وانطباعاتهم. وقد نقلت صفحات مجلة «الناقد» قدراً كبيراً من كل ذلك. وأراد الكاتب انطون مقدسي أن يتجاوز النقد والمشاعر والهواجس إلى تحليل رياضي صارم، ولكنه مع ذلك دخل ذلك الحقل الأسلوبي الذي لم يشكل قطيعة مع كل «ما قلنا وكتبنا وأعلنّا» ثرثرنا و ولولنا». وهو بدلاً من التركيز على حرب الخليج، موضوع بحثه، وإلقاء الضوء عليها من كافة الجوانب لإنارة المساحة المظلمة للقارىء راح يتكلم في شتى المواضيع بدءاً بالطب، مع حشرات السفيكس والفيزياء والكيمياء، عبر ذلك الأجساد ورشها بالمواد الملينة والفن الموسيقي، مع فاجنر «الذي كان يعتقد أن إنساناً تحرر من الخوف هو الذي سينقذ البشرية، والفن التشكيلي مع بيكاسو الذي يورد حكايته مع السيرة مرتين (ص ٣٦ وص ٨٦) والفن العسكري من خلال الأسلحة المسفسطة.. باختصار إنه يضع معاً، وفي خانة واحدة تشرشل وسميح القاسم وماركس

يعتقد الكاتب أن تخلف الوطن العربي يعود الى فشل مجلة «شعر»

ورياض نجيب الريس وديكارت وجحا وشارلي شابلن وليفي شتراوس... الخ.

ويمضي المؤلف ليخوض أسباب حرب الخليج. ويركز على نقطة، يراها جوهرية، تكمن في الجانب الخلقي والسلوكي للفرد العربي فـ «المجتمع الاستهلاكي الذي انتشر بسرعة خاطفة في طول الوطن العربي وعرضه (حصان طروادة القرن الواحد والعشرين) خلق لدى الفقير والغني، حاجات وأيقظ غرائز عطلت لدى العربي الحس الأخلاقي الذي هو أساس في سلوكنا، كما هدم نظام القيم العربية الموروث» (ص ٣٧). ويتساءل المرء عما إذا كان انتشار المجتمع الاستهلاكي مقتصراً على الوطن العربي وحده وما إذا كان العرب وحدهم يملكون حساً أخلاقياً فيما العالم الباقي كله عديم الأخلاق؟ ويشير الكاتب إلى أن «ما يجنيه أبناؤنا بعرق جبينهم إنما يبذلونه «للحصول على متع عابرة ولذات جسدية تافهة عوضاً عن توظيف رؤوس أموالنا الطائلة في مشروعات صناعية وزراعية منتجة» ولا نعرف لماذا تكون اللذات الجسدية تافهة ولماذا لا يمكن الجمع بين الأمرين: التمتع باللذات الجسدية وتوظيف رؤوس الأموال في المشروعات الصناعية؟

ويرفض المؤلف قولة أنسي الحاج في أن هذا الغرب ليس غربنا، وأن غربنا هو سرفانتس وشكسبير ورامبو وباسكال وهيغل وماركس... الخ. ويعترض على ذلك بقوله أن مجلة «شعر» كانت قد «شقّت في أواسط الخمسينات درباً للشعر اعتقدنا في الستينات أنه بداية موفقة لتجاوز التخلف... فقل لي، يا شاعر، أين هو شعرنا اليوم من شعر تلك الأيام الواعدة القريبة البعيدة عنّا» (ص ٤٢). وهكذا نكتشف أن الذنب في تخلف الوطن العربي وتشتته وضعفه إنما يقع على الشعراء وأن المطلوب هو رفض الكتاب والشعراء الغربيين ونبذ ابداعاتهم طالما أننا لم «نسلك الطريق التي تمكننا من أن نكوّن تراثاً يضع في المستقبل شعراءنا ومفكرينا بين الأعلام الذين يذكرهم أنسي الحاج» (ص ٤١). ويتابع الكاتب مخاطبة أنسي الحاج قائلاً:

«إن العراق عندك يا شاعر ـ وعندنا ـ هو نازك الملائكة وبدر شاكر السياب، البياتي وجبرا، سعدي يوسف وسركون... فمن أو ما الذي أخرس هؤلاء في العراق وفي الأقطار العربية الأخرى عندما عصفت رياح الكارثة (...)؟ من أو ما الذي جعل العدد الأكبر من المثقفين العرب يتسكعون على أبواب الأثرياء من الحكام ورجال الأعمال... هذا طلباً للرزق وذاك للمنصب وثالث سعياً وراء ترف ليس منا ولا لنا» (ص ٤٢).

ونسأل أحقاً يجهل الكاتب من أو ما الذي أوجد مثل هذه الحالة؟ أحقاً يجهل من الذي أخرس الكتاب والشعراء. ألم يكن سعدي يوسف والعزاوي وحلاوي... وغيرهم من الكتاب العراقيين يهيمون على وجوههم في الغربة والمنافي هرباً من الطغيان الفردي للحاكم؟ ويقول المؤلف: «يبدأ وجود الجماعات والأمم عندما تعي كل منها ذاتها وكونها هوية متمايزة» (ص ٤٢). ولكن لا نعرف لماذا لا يشير الكاتب إلى مسؤولية الحاكم ـ وفي الحالة الراهنة صدام حسين ـ في سحق وتفتيت الجماعات والأمم عندما تعي ذاتها وهويتها، ليس فقط من خلال محاولة إبادة الشعب الكردي وخنق أبنائه بالأسلحة الكيماوية، بل أيضاً باللجوء وتحت جنح الظلام إلى غزو دولة عربية أخرى لإلحاقها بدولته، تحت حجج وذرائع معينة؟ فالأكيد أن وعي الأمة لا يتحقق بهذا السبيل. والوحدة العربية أبعد من أن تتم على طريقة ٢ آب ١٩٩٠.

ولكن المؤلف يتجاوز هذه التفصيلات ويتعداها إلى هموم أوسع. هموم كونية، ويشير، استطراداً، إلى «بدعة كانت قبلها (أي قبل حرب الخليج) مرفوضة، وهي طلب بعض أقطارنا حماية أجنبية، وها هي جيوش العدو تسرح وتمرح في ديارنا» (ص ٤٩)، ولا نعرف لماذا لا يدعو المؤلف إلى الجهاد ضد «العدو» طالما أنه يسرح ويمرح «في ديارنا» ولكننا نسأل: أليسَ حماية الأجنبي أفضل من نهب ومجازر الشقيق؟

لا يبتعد المؤلف كثيراً عن الخطاب الرسمي، وفي الوقت الذي يدعو فيه إلى نبذ الايديولوجيا والتحرر من الأساطير فإنه إنما يسير على أرضية صلبة من الايديولوجيا والأساطير الراسخة. وهو يرد جميع الأخطار والنواقص والأوزار التي يعاني منها العرب إلى علة واحدة وحيدة: الاستعمار. فهو مسؤول عن كل شيء بما فيه فشلنا في تهيئة وجبة غذائية جيدة. «الاستعمار، يا سيدي، الاستعمار يلبس لكل حالة لبوسها، فهو قديم جديد، جديد قديم، إنه يظن أنّا نسيناه فيشدد على حضوره كي يذكرنا به. وآخر زيّ اصطفاه لذاته ـ أو هي الأزياء وأشرسها ـ هو (النظام العالمي الجديد) الذي هو أعلى

من الامبريالية، إذا سمح الرفيق لينين، شكله هرمي تراتبي. إنه نظام من التبعيات المتبادلة، يمدّ نسبية اينشتاين إلى العالم الإنساني» (ص ٢٢).

ويتوقف الكاتب مراراً عند مؤتمر السلام ويرى فيه كارثة حلّت على العرب وفخاً منصوباً لهم. ولكنه يتجنب الخوض في شرح وتفصيل ذلك وتبيان الأسباب التي تجعله فخاً وكارثة والأسباب التي تدفع العرب (الحكام طبعاً فالشعب لا رأي له) إلى القبول بهذا الفخ. ولكن الكاتب، مرة أخرى، يعفي الحكام وأصحاب القرار من المسؤولية: «لا تقل هو المسؤول. قل أنا أيضاً مسؤول» (ص ٧٤). والمطلوب منك، في رأي الكاتب، ليس المعارضة والتظاهر والإضراب وكل ما من شأنه الحيلولة دون الوقوع في الفخ بل: «عليك أن تعوّض بالعمل المنتج عن مسؤوليتك أيّاً كانت درجتها» (ص ٧٤). ولا نعرف مقدار فائدة هذا العلاج. ولكن الأكيد أن هذا الأمر هو جلّ ما يطمح إليه الحاكم وهو يسعى إلى تحقيقه بكل الوسائل. أوليس المطلوب تدجين الشعب، وتدريبه على الإنتاج ليبقى أمر تبذير الطاقات وتهديمها متروكاً كمّاً في يد الحاكم، يقرر ويفعل ما يشاء ومتى يشاء؟ إن الوضع الذي يجد فيه الشعب نفسه مقموعاً ومحروماً من حق التعبير وابداء الرأي والمشاركة في صنع القرار عبر الانتخابات أو الاستفتاء أو ما شابه، هذا الوضع يبدو منطقياً وعادياً في نظر الكاتب. بل إنه ينصح المثقف بالتعلم من الشعب هذا «تعلم من الشعب، يمتص الكارثة وهو يردد لا حول ولا... ويعود إلى العمل المنتج». والواقع أنه لو قُيّض لهذا الشعب أن يتكلم لقال: مكره أخاك لا بطل. فهو يمتص الكارثة لأنه غير قادر على فعل شيء آخر ومن يمنعه من ذلك ليس الاستعمار أو العدو بل حاكمه بالذات. فكارثة الشعب الكبرى تكمن في أنه محروم من التمتع بحقوقه الأساسية كمواطن في مجتمع مدني. إن الشعب يعمل صامتاً لأنه ببساطة... مدّجن.

والكاتب يشير بأصبعه إلى كل الأطراف باستثناء الطرف الذي يقبع فيه الجاني: الطاغية الذي يحوّل الوطن إلى مدجنة والمواطنين إلى دجاجات تعمل وتمتص الكوارث المتلاحقة التي يسببها هو، أي الحاكم. وهو، ولكي يبقى الشعب بعيداً عن السياسة وأوضاع السلطة والدولة والإدارة فإنه لا ينفك يخترع، يومياً، ويعيد اختراع أعداء خارجيين يدبرون المؤامرات للانقضاض على الوطن.

ويشير الكاتب إلى داء آخر: «تبذير لا حد له في الثروات التي وظفّوا الشطر الأعظم منها في مشروعات الغرب، ولفائدة غرب هو عدونا» (ص ٧٥). لقد اعتدنا على كون الغرب «عدونا» ولكن الكاتب لا يفصح عن هوية أولئك الذين وظّفوا الثروة في مشروعات الغرب. غير أن التلميح واضح وبديهي لدرجة لا يحتاج إلى تفكير عميق. فلا شك أن المقصود هو الحكام. وهنا يتساءل أحدنا: لماذا يكون الغرب عدونا في حين أن المسؤول عن تبديد الثروة وهدرها وحرق الطاقات والإمكانيات في حروب ومنازعات عقيمة هو الحاكم؟ الغرب عدو ومع هذا فإننا نعيش بفضل صناعاته وتكنولوجيته واختراعاته ونستفيد من خبراته ونتفاعل مع آدابه وفنونه ونفيس الزمن بساعاته ونوفر الكثير من الجهد والطاقة والزمن بفضل وسائل اتصالاته وأجهزته.

الغرب عدو مرفوض لأنه أجنبي، والحاكم صديق مقبول لأنه ابن العشيرة؟

والحاكم هو منّا وفينا، وهو الذي يقتل ويهجّر وينفي ويعتقل ويؤسس أجهزة القمع والمخابرات للتجسس علينا... الخ. الغرب عدو ومرفوض لأنه أجنبي. والحاكم صديق ومقبول لأنه ابن العشيرة. ألسنا أمام معادلة تنتصر فيها بقايا البداوة التي أشار إليها الكاتب في مقدمة الكاتب على «العقل الرياضي وما يلزم عنه من دقة وتنظيم» الذي يدعو الكاتب إلى الالتزام به.

يكتب المؤلف: «قلت، يا ليت أن زكي الأرسوزي وساطع الحصري وغيرهما ممن بشرونا بالأمة الواحدة، يسمعون التصريحات التي تصدر عن زعمائنا وتأكيداتهم الفارغة من كل محتوى. عندما توفي زكي الأرسوزي ١٩٦٨، كتبت كلمة في صحيفة البعث الدمشقية عنوانها: صوت صارخ في الصحراء».

ولكن لماذا بقي كلام الكاتب، وسيبقى، صوتاً صارخاً في الصحراء؟ إن المؤلف، وهو المثقف القدير، عجز منذ ربع قرن عن تحميل كلامه قيمة عملية لأسباب خارجة عن إرادته ومع هذا فإنه يعود ليلقي بالمسؤولية على كاهل... المثقف. «المثقف هو الذي يضع هذا الرهان في نقطة المحور من حياته، بحيث يسخّر كل عمل يقوم به كي يربحه» (ص ٧٧). ولا يعرف المرء ما هو نموذج المثقف الذي يتوخاه الكاتب. نموذج لا تخترق جمجمته الرصاصات أو تفتت من جسده رطوبة الزنزانات. إن الكاتب يطالب بمثقف رسولي، مبشّر، مثقف يفعل المعجزات ويعوّض عن كل ثغرات المجتمع. «مثقف يساهم في إعادة تكوين مجتمعه وإنسان هذا المجتمع» (ص ٨٦). ومثقف كهذا لا يمكن أن يعيش في مجتمع ينظر فيه حاكمه إلى المثقف نظرته إلى عدوّ، ويهيء كل السبل كي ينهي هذا العدو أو يقص أجنحته ويروّضه ويحوّله إلى مهرج. هذا إذا لم يكن المثقف قد أفلح في الهروب إلى «الغرب» لينعم بحرية يمنحها «أعداؤنا».

لقد تركت حرب الخليج بآثارها المدمرة وأبعادها الكارثية بصمات واضحة، ثقيلة على وجدان الكاتب وضميره. وهو يحس، كمثقف عربي، بذنب وألم إزاء ما حصل. وهذا الإحساس دفعه للاندفاع إلى القيام بما تمليه عليه المسؤولية، التي لشدّ ما كانت ثقيلة جعلته يغفل عن جذر المشكلة ومنبعها ويحمّل «المثقف» تبعات ما جرى. كل ذلك أبعده أيضاً، عن «الدقة والتنظيم والتحليل الرياضي» وقرّبه أكثر من مناخ الحكايات والعواطف والأوهام. دون أن يفقد ذلك كتابه صدق النية وحرارة السجال. □



السوريالية من معطف التصوف

جورج طراد

الصوفية والسوريالية
دراسة
أدونيس
دار الساقي . لندن ١٩٩٢

■ عادة، الفارق كبير بين المبدع والناقد، وإن التقى الاثنان في فضاء الفعل الخلاّق، الأول لجهة شق الدروب، والثاني لجهة تقويمها وأحياناً ضبط مسارها. وعندما يحاول الناقد أن يبدع تراه محكوماً بأفكاره النظرية، بحيث يبقى مهدداً، في شكل دائم، بخطر الانزلاق صوب الجفاف. أما عندما يسعى المبدع إلى ممارسة النقد فإن إمكانية مجافاة المنهج العلمي، لا سيما في الدراسات، تبقى طاغية، تحت وطأة ميل المبدع الطبيعي أي التحليق في أجواء ورؤى قد لا تكون، بالضرورة، من طبيعة البحث المنهجي. لكن، وبالرغم من كل هذا، فإن العلاقة الجدلية تبقى قائمة، ولو في حدودها الدنيا، بين المبدع والناقد، على الأقل لجهة سعي المبدع الحثيث إلى الانفلات من قيود المنهجية الصارمة، والاحتفاظ بالحد الأدنى من الرؤى التي تنتظم أبداعه.

وأدونيس هو من المبدعين العرب القلائل الذين حاولوا مقاربة الدراسة المنهجية، من دون التشبث بخلفيتهم الابداعية. أو لنقل، بتعبير آخر، انه حاول ممارسة المنهج الأكاديمي الموضوعي، ولو انه لم ينجح دائماً في التفلت من ميوله الذاتية. ولعل كتابه «الثابت والمتحول ـ الأصول والفروع» هو دليل واضح على ما نذهب إليه، حيث سخّر الشاعر/ الباحث المراجع والمنهجية العلمية لخدمة غايات بحتة، كما تصورها هو، لا كما ينبغي أن تكون عليه في المطلق الأكاديمي. وهذا المنهج، وإن كان يبدو ظاهرياً، وكأنه مأخذ على طريقة أدونيس في البحث، فإنه، في الواقع، نتيجة لتلك العلاقة الجدلية الأزلية بين الابداع والدراسة، حيث لا بد أن يبقى هناك جانب يطغى على الآخر، مهما حاول الباحث التزام الحيادية الموضوعية.

في كتابه الجديد: «الصوفية والسوريالية»، يدور أدونيس في الفلك نفسه. أي انه ينطلق من قناعات ذاتية، وبالتالي شخصية، ويحاول أن يجد لها مبررات موضوعية من خلال المنهج الأكاديمي. وهذا، في حد ذاته، ليس عيباً في المطلق. ولكنه قد يبدو كذلك عندما ندرك أن الدراسة طرحت نفسها كبحث، كما يشير أدونيس (ص ٣٢). والبحث هو تنقيب وتفتيش وبالتالي لا يمكن أن يكون محكوماً، سلفاً، بنتائج معينة. لكن ما نلمسه، خصوصاً من خلال النماذج المختارة التي يحاول أدونيس عبرها، إجراء دراسة مقارنة لكل من الصوفية والسوريالية، هو أن الاختيار قد تم وفقاً لقناعات مسبقة، ليس على الصعيد النظري البحت فحسب، ولكن كذلك على صعيد الممارسة الشعرية نفسها لأدونيس.

لماذا لم يعد أدونيس في نصوص السورياليين إلى كتاباتهم نفسها؟!

فمن المعروف أن الشعر العربي الحديث عموماً، وشعر أدونيس خصوصاً، مشبع بالأبعاد السوريالية، ومثقل بالمفاهيم التي انتشرت مع هذا المذهب وعمّت الفنون جميعاً ومن بينها الشعر. كذلك من المعروف أن أدونيس، تحديداً، ينطلق من تراث ديني إسلامي ـ صوفي طبع نشأته، كما تقول زوجته خالدة السعيد، وكما أكد هو شخصياً في إحدى المقابلات الصحافية (مع منير العكش: «مواقف» عدد ١٣ ـ ١٤). وكتابات أدونيس الشعرية توحي دائماً بخلفيته الثقافية الصوفية، إن لجهة مفهومه للغة أو للصورة أو للباطن والظاهر والمتناقضات وغيرها. وليس هناك من شك، على حد علمنا، أنه من أكثر الشعراء العرب الحديثين تأثراً بالصوفية. حتى بالنسبة إلى صلاح عبد الصبور في مسرحيته الشعرية «مأساة الحلاج»، المشبعة بالأجواء الصوفية، تبعاً لموضوعها، فإن أدونيس يبقى أكثر تقدماً في مجال استلهام التصوف عموماً، وفي مجال توظيف التعابير والمعادلات الصوفية ودسها في جوانب شعره، خصوصاً.

من هنا، فإن اختيار أدونيس المقارنة بين الصوفية والسوريالية، موضوعاً لبحثه، إنما هو ترجمة طبيعية لمنطلقاته وخلفياته الشعرية. فالرجل قد شرب من النبعين معاً، مع أولوية زمنية للتصوف. وعلى الأرجح، عندما راح يتأثر بالمناخ العام الذي أشاعته السوريالية، وجد أنه من الضروري الالتفات إلى منبع استلهامه الثاني. فلم يعالج المصدرين كوحدتين مختلفتين، ولكن كجزءين مكملين لبعضهما بعضاً في فضاء تجربته الشعرية، وأكاد أقول التنظيرية لا النقدية. ربما هو تبنى هذه الطريقة ليوحي بتراثية موقفه، وذلك من خلال الإثبات أن السوريالية والصوفية تلتقيان في نقاط محورية أساسية كثيرة. في مطلق الحالات لا يمكن انكار ارتباط أدونيس بالتراث، وان كان البعض يوحي بأنه اختار من التراث ما يناسب أفكاره وتطلعاته فقط لا غير.

ولا بد هنا من الإشارة، ولو سريعاً، إلى العديد من الدراسات التي ركزت على تأثر أدونيس بكل من الصوفية والسوريالية. وإذا ما كان المجال لا يتسع للتعمق والاستفاضة في هذه الناحية، فإننا نكتفي بنموذجين اثنين، نعتقدهما معبرين. الأول يربط بين عطاءات أدونيس الشعرية وبين آفاق السوريالية ربطاً محكماً. والثاني يكشف كيف أن أدونيس نقل حرفياً، تقريباً، آراء لمتصوفين عرب معروفين، لا سيما النفري منهم.

ففي كتابه «أفق الحداثة وحداثة النمط»، يقدم سامي مهدي عدة آراء للسورياليين المؤسسين مثل بريتون وقبله «رمبو» الذي يعتبره أستاذ السورياليين، وفيليب فان تيغم، ثم يشفعها بآراء لأدونيس تبدو وكأنها نقل حرفي لها. وهذه الآراء تدور حول الرفض والهدم والواقع الاسمى ورفض العقلانية والرؤيا والحلم والجنون واتحاد المتناقضات وغيرها كثير. ويستنتج مهدي، بعد صفحات طويلة ومشبعة بالشواهد والأدلة، «أن أدونيس كان عيالاً في مفاهيمه على التراث السوريالي» ويرى أن ديوانه «كتاب التحولات في أقاليم الليل والنهار» هو بداية التطبيقات السوريالية في شعره. تطبيقات وجدت «درجتها من النضج والاكتمال في كتابه: مفرد بصيغة الجمع».

هذا بالنسبة إلى نموذج الدراسات التي

رأت في شعرية أدونيس انعكاساً للسوريالية.

أما بالنسبة إلى تأثره بالتصوف، لا سيما عند النفري، فإننا نكتفي بنموذج معبّر، أورده محمد الخزعلي ـ جامعة اليرموك ـ في دراسة له عن شعر أدونيس نشره في العام ١٩٨٨ في مجلة «عالم الفكر» الكويتية، حيث يأخذ مقطعاً من «كتاب التحولات» لأدونيس ويظن أنه تأثر شبه حرفي بمقطع من كتاب «المواقف» للنفري.

يقول النفري في «موقف النور»:

«وقال أيها النور انقبضْ وانبسطْ، انطوِ وانفتحْ، اختفِ واظهرْ

فانقبضَ وانبسطَ، وانطوى وانفتحَ واختفى وظهر».

ويقول أدونيس في «كتاب التحولات»:

«وقلت

أيها الجسد انقبضْ وانبسطْ واظهرْ واختفِ

فانقبضَ وانبسطَ وظهرَ واختفى».

لا نريد أن نوحي، من خلال هذين النموذجين، أن أدونيس نقل التراث السوريالي، كما يفهم من كلام سامي مهدي، أو أنه مارس ما يمكن أن يُسمى «سرقة أدبية» تجاه النفري، كما قد يستنتج من كلام محمد الخزعلي. ما يهمنا هنا هو أن أدونيس مشبع بالتراث الصوفي وبالتراث السوريالي، حتى ولو وصل هذا الاشباع الى حد التطابق أحياناً.

وهذا التأثر ليس عيباً في حد ذاته. على العكس أنه ميزة. بمعنى أن أدونيس ظل ضمن تراثه وانفتح على تجارب الآخرين. أما الملمح الشخصي الذاتي الذي طلع به أدونيس، بعد تمثل هذين التراث والتجارب، فهذا شأن آخر ليس مكانه هنا.

مهما يكن من أمر، فإن أدونيس يبدو، في كتابه الجديد، «الصوفية والسوريالية»، كمن يكشف مصادر تأثره، وبالتالي فإنه يعترف بالينابيع التي نهل منها وعاش مناخاتها وأصبحت جزءاً منه، وهو جزء منها، كي نستخدم الطريقة الصوفية في التعبير. تكراراً نقول إن هذا ليس عيباً، في المطلق، طالما أن تهمة «التغريب» التي رمي بها أدونيس وغيره من الشعراء الحديثين، قد تهافتت لمجرد اتضاح تأثره بجزء من التراث العربي، ولو كان جزءاً اختاره بنفسه، في ضوء قناعاته. فالتراث، كما يفهم من كلامه في «زمن الشعر» ليس قماشة نرتديها عباءة ونستريح. إنه مجموعة خيوط قد تكون متباينة، ولكننا ننسج منها عباءة نجدها مناسبة لنا.

حتى الصوفية التي ركز عليها أدونيس، فإنه لم يأخذها كما هي، قماشة واحدة، من التراث. بل انه مارس فيها اختياراً ذاتياً جعله يتبنى ما يناسبه ويتلاءم وتطلعاته وتجاربه. أكثر من هذا فإن ذاتية الاختيار بقيت كلية الحضور عنده. ذلك أنه أشار، في أكثر من مكان، إلى أنه يرى أن الصوفية كما يفهمها هو (ص ١١)، وكما يراها شخصياً (ص ١٤)، وكما تكمن أهميتها بالنسبة إليه (ص ٢٥). إذن هو اختار الصوفية من التراث، واختار متصوفين من الصوفية، واختار قناعة ذاتية وفهماً شخصياً للنماذج التي تمثل بها.

منذ المقدمة يتضح كل ذلك حيث يطرح أدونيس مبدأ اعادة النظر في المعنى الشائع للصوفية بغية فهمها من جديد في ضوء جديد. من هنا تراه يحرص على إهمال «القول السائد عنها، وان نهمل بخاصة، التأويلات المذهبية حولها وعنها» (ص ١٠).

ويحدّد غايته من خلال المقارنة بين الصوفية والسوريالية، فإذا هي «التوكيد على أن في الوجود جانباً باطناً لامرئياً مجهولاً، وان معرفته لا تتم بالطرق المنطقية ـ العقلانية» (ص ١٥)، وبالتالي فإن اختلاف اللغة بين الصوفية والسوريالية ليس أمراً مهماً. كذلك الأمر بالنسبة الى اختلاف العصور والثقافات. «فالتجارب الكبرى في معرفة الجانب الخفي من الوجود تتلاقى، بشكل وآخر، فيما وراء اللغات، وفيما وراء العصور، وفيما وراء الثقافات» (ص ١٥).

والتجربة الصوفية، في رأيه، تجربة الكتابة قبل أن تكون تجربة في النظر. لذلك، «وبدءاً من هذه الكتابة، كان ينبغي أن يتغير مفهوم الشعر (...) لكن هذا لم يحدث. وكان على الكتابة الصوفية أن تنتظر أكثر من عشرة قرون لكي تجد قلة، لا تزال نادرة، تكافح من أجل قراءتها وفهمها، بشكل جديد» (ص ٢٢).

كذلك الأمر بالنسبة إلى السوريالية التي توحّد، مثل الصوفية، بين الكتابة والحياة (ص ٢٧). والمسألة ليست مسألة تأثر وتأثير، أو امتداد وتفاعل «بقدر ما هي بالأحرى مسألة ذلك التوتر الروحي المشترك بين الخلاقين جميعاً» (ص ٣٢). لذلك، وانطلاقاً من هذا المبدأ، يتساءل أدونيس، في ختام مقدمته، عما إذا كان من الممكن أن «نجد في الصوفية والسوريالية معاً، قاعدة أو نواة أولى لفكر جديد تتعانق فيه الأطراف؟» (ص ٣٣).

الكتاب ترجمة طبيعية لخلفيات أدونيس الشعرية

هذا التساؤل الأساسي، المحوري، نجد مشاريع أجوبة ايجابية له في القسم الأول من الدراسة، وهو القسم الأساسي والأكثر انضباطية لجهة المنهج الأكاديمي. وذلك من خلال المقارنات التي يعقدها أدونيس بين جوانب الصوفية والسوريالية، بالنسبة الى موقف كل منهما من قضايا المعرفة (٣٩)، والخيال (٧٥)، والحب (٩٥)، والكتابة (١١٥)، والبعد الجمالي (١٣٩) والمختلف المؤتلف (١٧١).

في هذا القسم يكثر أدونيس من الاستشهاد بنتاج المتصوفة ومواقفهم ومفاهيمهم، ثم يعرّج على السوريالية، ضمن مفهوم المقولة نفسها، فيتتبع أفكارها ليستنتج، في النهاية، تقارباً واضحاً، إن لم يكن تطابقاً في أحيان كثيرة، بين ما ذهبت إليه الصوفية ومارسته وبين ما نادت به السوريالية وطبقته. ولما كان المجال هنا يضيق عن اعطاء نماذج محددة، فإننا نحيل القارىء إلى هذا القسم من الدراسة، نظراً لأهميته ولعمق دلالاته على التلاقي الواضح بين الصوفية والسوريالية، حول العديد من الأمور الأساسية.

قد تبدو استنتاجات أدونيس، أحياناً، مفتعلة في نظر البعض، ولكنها تبدو لنا طبيعية خصوصاً عندما يلجأ أدونيس إلى استعراض ما جاء في مقالة لوليم جيمس عن الصوفية حيث حدد لها أربع خصائص هي: اللاموصوفية، والمعرفية، والموقوتية، والانفعالية، فيجد أدونيس أنها من الممكن «أن تكون خصائص للسوريالية أيضاً» (ص ٥٧).

أما في القسم الثاني من الدراسة، وهو الأقل منهجية أكاديمية، فإنه جاء بعنوان: «اللامرئي المرئي». وفيه أربع مقالات هي:

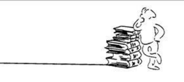
ـ كتابة النفري أو شعرية الفكر

ـ الرؤية والصورة بين عين الوجه وعين القلب

ـ الابداع والشكل

ـ رامبو مشرقياً ـ صوفياً.

لا نريد التوقف مطولاً عند مضمون هذه المقالات، ليس فقط لأنها تصب جميعاً في خانة الأفكار نفسها التي سبق لأدونيس وفصلها في القسم الأول، بل لأن ما فيها من دلالات سريعة حيناً، ومركزة حيناً آخر، ولكنها عميقة في كل الحالات، تستحيل الإحاطة بها في مثل هذه العجالة.



كتب

لكن ما يهمنا هو الإشارة هنا، إلى مدى تأثر أدونيس بالنفري، بحيث أن من يعرف نتاج أدونيس، التنظيري والابداعي على حد سواء، يكتشف العلاقة الوطيدة بين ما نادى به النفري وما ذهب إليه أدونيس الذي يرى أن نص النفري يمثل قطيعة كتابية وثقافية. «إنه نوع من اعادة النظر جذرياً في الثقافة العربية (...) إنه يبدو عنصر خلخلة للنظام الفكري الاجتماعي (...) وهو في ذلك يجسّد بعداً آخر، كتابياً وفكرياً، داخل الثقافة العربية» (ص ١٨٧).

وهذا الجانب لدى النفري قد يقدم «بعض ما يفسر اهتمام الخلاقين العرب، اليوم، بالتجربة الصوفية، بعامة، وبالنص النفري، بخاصة» (١٩٠). لذلك يقرر أدونيس، في ختام مقالته عن هذا المتصوف العربي «إن لنص النفري حضوراً ساطعاً بضيء الكتابة العربية الحديثة في جهدها للخلاص من «العبارة الميتة»، وانه لا يضيء الكتابة العربية وحدها، بل الكتابة باطلاق» (ص ١٩٣).

كذلك نرى من المهم الإشارة إلى نظرة أدونيس إلى رامبو (١٨٥٤ ـ ١٨٩١) الذي يعتبره ملهماً للسوريالية، ويستنتج أنه مشرقي ـ صوفي. وهذا لايخدم فقط نظرة أدونيس للتطابق بين السوريالية والصوفية، وإنما يعزز كذلك موقفه من التراث الشامل المنفتح على بعضه بعضاً رغم حواجز اللغة والعصور. والدليل على هذا أن أدونيس يصف رامبو بأنه «يثور على الغرب الثقافي الحضاري، بعناصر غير غربية، يمكن أن نسميها عربية (...) وانه يؤسس بلغته الفرنسية لغرب شعري في أفق صوفي ـ مشرقي» (ص ٢٣٧).

وختاماً نشير إلى أن أدونيس ختم كتابه بملحق «مختارات سوريالية»، قسّمه على محاور فكرية سوريالية أساسية هي: الأفكار العامة ـ الحب ـ العقل/ الخيال ـ الكتابة الآلية ـ الحلم ـ ما وراء الواقع ـ اللغة ـ الكتابة. وهذه المختارات أخذها من نتاج السورياليين واختارها بحيث يمكن أن تسلط المزيد من الضوء على العلاقة بين الصوفية والسوريالية.

ليس المقام الآن، مكان تطبيق المعايير الأكاديمية المنهجية. ولكننا نكتفي بالاشارة إلى بعض الملاحظات التي لا علاقة لها، مبدئياً، بمنهج البحث، بمقدار ما لها علاقة بطريقة صياغة البحث لجهة مصداقية بعض ما جاء فيه.

فلماذا لم يعد أدونيس في النصوص التي اختارها للسورياليين إلى كتاباتهم نفسها، وهي متوفرة، بل اكتفى بأخذ مقتطفات منهم من خلال كتاب بيهار وكاراسو «السوريالية» في شكل أساسي؟ ربما كان بمقدور أدونيس، لو رجع إلى النص الأصلي كاملاً، رغم الجهد الذي يتطلبه ذلك، أن يكتشف أشياء جديدة تغني بحثه.

ولماذا لم يوحّد أدونيس ترجمته للنص الواحد، بل جاء به مختلفاً، في مكانين مختلفين من البحث؟ تمثيلاً لا حصراً نشير إلى نص موريس بلانشو الذي أثبته أدونيس في مكانين مختلفين من كتابه (ص ١٣٣ وص ٢٧٢). «المعوقات» في الأول أصبحت «الاكراهات» في الثاني. و«يداً بقَلَم» صارت «يداً بريشة» و«أداة طيعة»، أصبحت «آلة عبدة» و«لا سلطة» «لاحق»، و«يد النصر» «يد المجد»، و«سماعه جزءٌ من طبيعته» صارت «فهمه جزء من طبيعته». و«الشاعر هو من يسمع لغة بلا سماع» أصبحت «الشاعر هو من يفهم لغة بلا تفاهم».

قد تكون هذه الاختلافات في الترجمة، على أهميتها ورغم وضعها بين مزدوجين، غير كافية لاظهار ما نذهب إليه من تأثير على مصداقية البحث. ولكن نشير إلى مثال آخر نعتقده أعمق دلالة، وهو متعلق بترجمة لفظة Passivité الفرنسية. أدونيس يجعلها «الانفعالية» (ص ٥٨). ومعروف أن هذه اللفظة، في دلالتها المقصودة في النص، هي ضد الانفعال. فصفة Passif تعني عموماً غير المشارك في عمل ما وغير النشيط. في مطلق الحالات أدونيس شرح الفكرة التي ربطها بوليم جيمس فوصفها بأنها حالات «يشعر صاحبها أنه فقد إرادته وأنه معتقل ومأخوذ بقوة عليا، لا يستطيع التغلب عليها» (ص ٥٨). يعني أن الشرح يفيد بأن الصفة هي للدلالة على عدم المشاركة وغياب النشاط لسبب ما، في حين أن الترجمة توحي بعكس ذلك تماماً لأن الانفعال هو ذروة المشاركة والحركة والنشاط.

ونعتقد أن أدونيس وقع في هذا الخطأ، في الترجمة، لأنه رجع إلى قاموس فرنسي ـ عربي. «المنهل» مثلاً (جبور عبد النور ـ سهيل ادريس) ترجم Passivité إلى تأثرية انفعالية، وأضاف سلبية، جمود، قصور ذاتي. ونعتقد أن الجزء الأول من الترجمة خاطىء، لأن الصفة الفرنسية لا يمكن لها أن تأتي بهذا المعنى على الاطلاق. والدليل أن القواميس الفرنسية الرصينة، حتى المدرسية منها، مثل Robert, Larousse، لا تشير أبداً إلى مثل هذا المعنى لصفة Passif التي اشتقت منها لفظة Passivité.

الانفعالية، كما ترجمها أدونيس، هي «Émotivité». بمعنى أن ينفعل المرء تحت وطأة الغضب أو العاطفة أو غيرهما.

وواضح أن ما يقصده وليم جيمس، حسب ما شرح أدونيس كما بينا أعلاه، لا علاقة له لا بالغضب ولا بالعاطفة، وإنما اتصاله مباشر بالجمود تحت وطأة الانبهار أو القوة العليا.

هذه الملاحظات السريعة لا تنتقص من قيمة الكتاب. أدونيس قارب موضوعاً فيه الكثير من الجدة والجرأة. عالجه في شكل موضوعي إلى حد كبير، وأظهر من خلاله أن الصوفية والسوريالية، تدوران في فلك واحد من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن الثانية أخذت عن الأولى. تكامل الفكر الإنساني رغم حواجز اللغات والعصور.

مُبدع مارس بحثاً علمياً؟

ادونيس ليس جريئاً فقط بأفكاره، ولكنه كذلك في حرصه الدائم على بذل الجهد، حتى في المجالات التي لا تتلاقى، بالضرورة، لقاء حتمياً مع الإبداع. □



مخلوقات سماوية في غرفة التحرير!

داوود الرز

العراة
رواية
ابراهيم عيسى
الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٩١

■ إذا كان هناك من بين أصحاب علم النفس من يؤكد أن الحلم هو نظام لغوي خاص ينشئه العقل الباطن ومناطق اللاوعي في النفس والدماغ البشريين، بغرض إقامة نوع من التوازن لشخصية الفرد، يراوغ قمع الاجتماعي للذاتي ويلتف عليه محرراً المكبوت في الشخصية الإنسانية ويصبح بالتالي تفكيك صور هذا النظام اللغوي وحل رموزه، أساسياً في سبر حقائق النفس البشرية في حالات بُرئها وسقمها على حد سواء... فإن أصحاب النظرة الإلهية يرون في الحلم قبساً ربانياً يدل على مصدر خارجي للعقل والنفس يحمل الكثير من خصائص هذا المصدر، خصوصاً لناحيتي صناعة الأباد والعوالم واستشراف حقائق الحياة، بضربات رؤيوية مكثفة لحقائق الوجود والصيرورة.

ونحن بمواجهة العمارة الروائية التي ينشئها ابراهيم عيسى في كتابه (العراة) نجد أنفسنا بمحاذاة أصحاب النظرة الثانية شاهدين على وحدانية عقل باطنه ظاهر وظاهره باطن، يصنع اباده الخاصة محاكياً مصدر قبسه العلوي...

ابراهيم عيسى يؤسس عالمه الروائي على عوالم ذاتية محاكياً إيقاعات الحلم وتراكيبه الأسطورية بما يشبه الإفصاح الإرادي المخطط عن أبده الخاص.. هذا الأبد الخاص الذي يبدأ بسرده انطلاقاً من ارتباط واهٍ - شكلاً - بما يسمى العالم الواقعي أو الاجتماعي. وينهي سرده على وقع من ارتباط بالواقع واهٍ على قدْر البداية.. وكأن الكاتب يقلب طاولة ذلك النوع من فن الكتابة الذي عرفته الثقافة الروائية العربية على مدى عقود حتى جائزة نوبل للآداب، ذلك النوع الذي يميل ثقل الرؤى الروائية فيه عن الداخل لصالح لوحات الحياة الشعبية والخطابة التاريخية والفولكلور...

يبدأ ابراهيم عيسى بحركة رحيل نزقة وغير آسفة عن العالم الخارجي إلى عالمه الذاتي، حيث لا وجود للخارج إلاّ متمرئياً في الذات منكسر الضوء فيها على إيقاع تصادم قيمي يصنع منه الحدث الروائي. وهكذا يبدو النص سابقاً للرواية يمتطيها أو يتذرع بها ليقول مقولات في الواقع الحضاري بمفارقاته وازدواجه على هيئة سلسلة من الكوابيس تتكون من احدى عشرة حلقة، يُمترس الكاتب وهو يلعب فن الرواية وراء أدوات ومنهج تأليفي ومواد بناء خاصة ومبتكرة بعناية وروح صناعة تكاد تلخص بمجملها فحوى مغامرته التأليفية. فهو إذ يروي حادثة شبه ميتافيزيقية في الحلقة الأولى من السلسلة أو الكابوس الأول، وهي حادثة هبوط مخلوقات سماوية إلى غرفة التحرير حيث يعمل في مبنى المؤسسة الصحافية، تعتدي عليه وتعنفه جسدياً وتتركه مقطع الأوصال مبتور الأعضاء مفككها، يستخدمها (الحادثة) كإعلان عن انفصال الذات عن الصورة المشتركة والمألوفة للواقع المعاش، ويدخل في صنع أبده الشخصي. كما أن إحساسه بأن الحادثة سببت له موتاً لمئة عام عاد بعدها إلى الحياة يستخدمه في تبرير سرده لأحداث أسطورية ينشئها على مدى الحلقات العشر التي تلي وتشغل الكتاب على ايقاعات ومحاكاة عوالم الأحلام والمنامات الكابوسية.

تنحلّ روح الراوي وتتحد بروح عبدالحليم حافظ في فيلم «الخطايا»

منذ الحلقة الأولى من سرد الكوابيس ننفصل مع الكاتب عن الصورة المألوفة للواقع ولا نعود إليها إلاّ بعدتحقق كابوس الولادة مجدداً من أنثى كان قد دخل إلى جسدها في كابوس سابق على هيئة قرص مضاد حيوي، والتغلغل في معارف جسدها لزمن لا يساعده على التعرف إلى حقيقة المرأة التي يرغب بها إلاّ بعد المكوث في ذاكرتها لمدة يهبط بعدها إلى رحمها لتلده بحجمه الواقعي ويجد نفسه في الكابوس الأخير عارياً يعدو في ميدان من ميادين القاهرة دون أن يلتفت إليه أحد أو يثير استغراباً لدى أي من الناس. إذن هناك حركة انفصال عن أبد مألوف ودخول في أبد خاص بالمؤلف، ولا يتم الخروج إلاّ في الحلقة الأخيرة من حلقات الرواية.

ماذا في المتن؟!.. لا يعني ما تقدم أن الدخول في أبد الكاتب يجعلنا نهجر الواقع المعاش. على العكس فإن الواقع المعاش هو الفحوى.. فمن بين أبطال الحلقات رموز فاقعة لواقع حضاري معاش ويومي. مثلما ورد في حلقة كابوسية تروي حادثة انحلال روح الكاتب واتحادها بروح عبد الحليم حافظ لاعباً مشهداً من فيلم الخطايا أمام ناديا لطفي التي يكشف عن ازدواجها في مشهد آخر تبتذل فيه نفسها مع ممثل آخر: سمج ومن الدرجة الأقل من ثانية. أو في حوارية له في كابوس بطلاه: فاتن حمامة وشكري سرحان. ومن بين أبطاله في أكثر من حلقة كابوسية رواية سابقة كان قد ألفها الكاتب ونشرها قبل روايته الراهنة. حيث يصاغ لها كابوسان خاصان، الأول: في الحلقة الرابعة حيث بعد عودته إلى الحياة وعودة اللحمة إلى أعضائه يجد نفسه ممدداً على سرير فوق بحر تأتي إليه امرأة كان يشتهيها وتنطرح عارية بالقرب منه، فيكتشف أنه حيادي تجاهها، فيستر عورتها بكتابه الذي تكون قد وضعته فوق سرتها. وإزاء تأوهها وأنينها يقذف روايته في مياه البحر التي تشتعل كزيت وتحرق الشواطىء وتحقق له هذه الحركة مغادرة المرأة أسطورياً والدخول في كابوس خامس. أما الكابوس الثاني المخصص لروايته السابقة فهو الكابوس الثامن الذي هو عبارة عن مشهد احتفال وثني يندمج فيه اللواط والسحاق والموسيقى في طقس محاكمة هذه الرواية من قبل الجماعة التي تستعبط نظرة الكاتب العذرية والمثالية للمرأة، وتنهي طقسها بتمزيق روايته ورقةً ورقة على إيقاع التعري الذي تقوم به فتيات يُعرَضن للانتخاب من قبل سحاقيات محترفات. كما أن الواقع المعاش يظهر على هيئة تكرار الكثير من أشيائه على مدى الحلقات كاستعمال سيجارة المارلبورو وألوانها في أكثر من موضع ربما كإشارة إلى المناخ الحضاري المقصود بالنقد أو بالهضم.

إذا كان الواقع المشترك هو الفحوى إلاّ أن ضوءه كما قلت ينكسر في مرآة المرء (الكاتب) مؤدياً وقائع مشهدية بصرية وحوارية محاكية

● كاتب من لبنان

للحلم وإيقاعاته وتراكيبه، لكنها في مطلق الأحوال لا تصل أو لا تسعى للوصول إلى عمق علائقه الرمزية وغناها، بل إن العلائق الرمزية الممكنة تبدو شديدة الصنع والتوليف الصارم المهدف نحو نقد الإنفصام في حياة الأفراد والجماعات، وتعبيراتها الثقافية وازدواج الوجه عند الفرد، وتعدده وفساد الجماعة التي تُحاكم قيمها واداءاتها بالتمترس العاتي وراء قيم بديهية كالبراءة والحب والعدل والصدق الفني، ويتم بواسطتها كسر الصورة الواقعية للحياة وحقائقها بصور أسطورية وكابوسية. . من هنا شعورنا بأن القيمة الأساسية في عمل الكاتب ليست فكرية أو فلسفية لأن لا تعميق في هذا المجال، بل أن القيمة الأساسية هي انشائية، حيث نحن بإزاء كتابة وصياغات مشهدية تغتني من ثقافة أو لا وعي سينمائي واضح يغذي خيالاً أسطورياً مُطوِّعاً للتقنين النقدي ويحاكي فرعاً سينمائياً محدداً هو سينما الخيال العلمي لـ sciences fiction.

وأخيراً لا بدّ من التفاتة إلى الرواية من زاوية الشكل الطباعي والإشارة إلى غلاف الكتاب المصمم من قبل الفنان التشكيلي المصري المعروف حلمي التوني، إذ يشهد الرائي على مقاربته لنص الكاتب مقاربة تشكيلية هاضمة للروح الأدبية التي يحملها وذلك عبر التقسيم الصارم للمساحات اللونية التي أقيمت عليها تناظرات صورية بفصلها جسد المرء الممدد أبيض وأفقياً على عرض اللوحة وقد غطت رواية الكاتب عانتة، وهي تناظرات تحمل من طبيعة النص الأدبي ترميزين متناظرين على مساحتين واضحتي الانفصال لعالم الرواية القائم على انصعاق الحس الطفلي المتمثل بأشكال تنتمي إلى عالم الرسم الحر الذي يمارسه الأطفال تحت ايحاء حكاية حُكيت لهم للتو لدى تماس هذا الحس الطفلي مع عالم الخبرة المتمثل في وجه المرأة المناظر على المساحة الدنيا من اللوحة، كما أن حصيلة التشكيل الخطي واللوني المهندس على اللوحة أقامت تماسكاً صارماً يوازي تماسك الإنشاء بمواصفاته التي سبق ذكرها.

من ناحية أخرى يلمس الرائي في لوحات العراة الإحدى عشرة التي وازنت الكوابيس الأحد عشر التي نقلها النص الأدبي والتي رسمها الفنان محمود الهندي، يلمس تعاطياً تشكيلياً مع عنصر أساسي من عناصر العمل الأدبي، قصدت به كسر خطوط جسد المرأة بما يوازي بروز الواقع المعاش منكسراً في الذات على ايقاع التصادم القيمي.

كما أن القارىء لا بد وأن يسجل مفارقة ملفتة مثّلها الحضور الكثيف للكاتب والناقد رجاء النقاش على كتاب ابراهيم عيسى، فلا يُقصر هذا الحضور نفسَه على إحدى عشرة صفحة تقديم هي وافرة بشكل واضح بالنسبة للنص المقدَّم والذي لم يتجاوز عدد صفحاته الثمانين صفحة، بل إن هذا الحضور يفقع لونه بحرف أشد سواداً من حرف الرواية نفسها، وبتخصيص صفحة منفردة للإعلان عنه، صفحة بيضاء فيها عبارة: (هذه الرواية، ورجاء النقاش)، ليطال هذا الحضور كلمة الغلاف التي يمهرها توقيع رجاء النقاش بحرف أسود كبير يثير التباساً حول ما إذا كانت صورة الشخص الموضوعة في زاوية الغلاف هي صورة كاتب الرواية أم هي صورة مقدِّمها. □

مسح بصمات الحرب

بلال خبيز

رغبات قوية كأسناننا
شعر
يوسف بزي
دار الجديد . بيروت ١٩٩٢

■ يغادر يوسف بزّي موقعه من الكلام في قصيدته الأخيرة «ضربة أجنحة» ويختفي وراء امرأة تدير الكلام وتدبّره، قبل تلك القصيدة، يدبّر الكلام ويديره بلسانه، كأن جهده وعياءه الذي يلوح في كل القصائد، يجد حلّه ويحط رحاله في القصيدة الأخيرة، بصفتها مخرجاً من مأزق لا يستطيع بزي الخلاص منه. والتحايل عليه، الا بإسناد الكلام لآخرين دونه، وقد يكون ذلك الخروج حلاً مناسباً للعياء الذي يكتنف القصائد وللجهد الذي يبذله بزي مفتشاً عن عدة تقيه قول ما يريد قوله دون أن يعرى القول ويتقشف، ودون أن تصبح الجملة تقريرية فحسب، فجملة بزي كما تبدو عارية وتقريرية حين تقول ما يرادقوله «هبط، مع ذخائر إلى المكمن الأمامي / حذّر الحراس من عملية تقدّم» (ص ١٨) - إنها عارية بأسرها الحدث ويجعل من لفظيتها أمراً ثانوياً وبلا اعتبار، تبدو الجملة مع يوسف وكأنها تصلح للقول كما تصلح للكتابة، لا شيء فيها يدفع المرء للاقتناع بضرورة كتابتها على الصورة التي جاءت فيها، وذلك ليس ادعاءً شعرياً على كل حال - كأن يوسف وهو يكتبها فكّر في أمر وصولها، فقط، لم يفعل سوى تشذيب زوائدها، سوى جعلها باردة ومحايدة، ليتسنى له الإدّعاء أن الشعر مبنىً ومعنى، يقع خلف هذه الجملة بالضبط، وأن ما يليها هو ما يشاء كتابته، لكن القصيدة والحال هذه تقع كلّها بوصفها تعليقاً على الجملة - الحدث.

فقصيدة يوسف بزّي، لا تفعل سوى اغفال حدثها، تحاول أن تجعل من الحدث أمراً نافلاً، تفيض عنه، تخير ما يتعدّاه، تقوم القصيدة في جلّها على تقليل شأن الحدث، وجعل الكلام الذي يليه أكثر أهميّة وأصلب عوداً، لذا تتقمش الجمل والعبارات، وتنتقى بعناية حتى يبدو وكأن الحدث الذي جرّ الكلام إلى هذا الموقع دون ذاك، هو ما يحاول يوسف إخفاءه، إنه يرميه بلا مبالاة، يقرره لأنه من نوافل الأمور، ولا شيء يبقيه غير محذوف إلا أمر حدوثه المحض، سوى ذلك، فإن وجوده غير ضروري على الإطلاق لذا يثقل قصيدة بزي فينزع للتخلص منه، لكنه وهو يحاول ذلك لا يجد طريقاً أنسب من الاستقالة من الكلام والخروج من القصيدة دون ترك أثر، فيبدأ مجموعته متحايلاً، «في أيّام غامضة، بعد تلك الفتوحات البعيدة، ولدوا» (ص ٨). كأن في ضمير الجماعة الذي يتكرر كثيراً في المجموعة ما يعفيه من تبعات الحدث، كأن أمر اشراك الآخرين، وتجهيل الفاعل في معظم قصائد

المجموعة، ما يجعل من إثبات الحدث، وتقريره، أمراً منزهاً عن كل غرض، أو في أحسن الأحوال أمراً مقبولاً. لكن بزي الذي يريد إقناعنا بذلك، يفضحه انسحابه المدوّي من قصيدته الأخيرة.

على كل حال، بين انسحابه ودخول الآخرين إلى القصائد، يقع تباين قد يبدو طفيفاً للوهلة الأولى، لكن في استعمال ضمير الجماعة وتكراره، وفي تجهيل الفاعل واستعمال ضمير الغائب ما يجعلنا ننسب للشاعر موقع الشاهد في القصيدة، وما يجعلنا نغض النظر عن زلاته، لأنها حدثت وحسب، ولأنه لم يفعل سوى تدوينها، إنه انسحاب ـ بمعنى من المعاني ـ إلى موقعٍ يحتاج المكوث فيه إلى أمرين لا يتحصلان ليوسف بزي، أولهما، تقشف الجملة، وعياء القول، وثانيهما اختيار المشاهد، وتنقيتها وتصفيتها. فلا تتقشف جملة بزي، بل يصرُّ وهو يورد ثقل أخطائه على تقميشها، وجعلها (أي الجملة) أكثر غنى مما تحتمل، «الذين قتلتهم، على كثافتهم، تحللوا في خفة الليل ـ المقتولون، رغم ثقلهم الكامل، لا تلامس شفاههم الأرض» (ص ٣٨). تغتني الجملة فتغادر مطارح قولها إلى أمكنة أخرى، فلا يعود المقتولون قتلى حقيقيين يصيحون، رغم ثقلهم الكامل، بخفة الليل، موتى وهم وأحلام، موتى شعرٍ وخيالات، لا يعود موتهم ثقيلاً، كما يريده بزي ـ فيما أعتقد ـ أو كما توحي به «مداهمة السرير» (ص ١٢) ـ من ثقل ورهبة، أو «الجثة بين حجرين» (ص ١٧) ـ هنا الكلام يصبح أثقل وطأة بسبب حدوثه فقط، بسبب تقريريته، فالكلام الذي يقمّش ويغتني، لا يفصح عن موقعه وموقفه، لذا يصرُّ يوسف بزي على اتخاذ موقع بعينه حين يشحن قصائده بحوادث خالصة من كل تدخل، وفي ذلك ما لا يصحُّ فيما يبدو، إذ أن استحضار اللغة والفكرة والعدة البلاغية كان دوماً في مدح الحرب لا في الخروج منها، كان دوماً يدعو لها ولا ينبذها، منذ ما قبل أبي تمام وهو القائل:

بيض الصفائح لا سود الصحائف
في متونهن جلاء الشك والريب

وحتى ما بعد، قول المتأخرين: «توحدت الأرض فينا، فكل قتيل سيصبح جيلاً، وكل بنفسجة أحرقوها، ستغدو بنفسجة المستحيل، فليبلغ الحقد حد الإصابة [illegible]» كانت البلاغة وعدتها في تعبوا منها، وفي صف من مدحوا الموتى والقتلى والشهداء، لا في صفٍّ من حزنوا عليهم وبكوا لفقدانهم، حتى الخنساء أشهر حزينات العرب ورائياتهم على الإطلاق رثت صخراً قائلة:

طلاّع مرقبةٍ، منّاع مقلقةٍ
ورادُ مشربة، قطاع أقران
شهّاد اندية، حمّال ألوية
قطّاع أودية، سرحان قيعان

فمديحا الموت والحرب كانا على الدوام يستحضران اللغة ويرفعان وتيرتها، في حين أن العكس يجعلها متقشفة وبالغة العياء. يوسف بزي وهو يفعل ذلك يستحضر اللغة، يجمّلها، يضيف على الموت والقتل كلاماً، لا يفعل سوى تجميلها وتخفيف وطأتيهما، لكنه ـ فيما أظن ـ لا يبتغي مديح الحرب والموت، يفصح عن ذلك انسحابه ونسبة كلامه لآخرين ويفصح عن ذلك أيضاً، تنويعٌ وتتالٍ لمشاهد بلا قفا وبلا زوايا، مشاهد هي أشبه بصورٍ فوتوغرافية، «الجثة بين حجرين». «خطاف لسحب الموتى» «القذيفة لا تنطلق، أعيد الكرة ولا تنطلق. أي ملاكٍ ملعون يريدني مثقوباً كغربال في منتصف شارع؟ أي ابن قحبة خرّب الزناد؟» (ص ٤٢).

لا تبدو الحرب عند يوسف بزي نزالاً وعراكاً واختبار شجاعة، بل تبدو وكأنها حوادث يتكرر فيها احتمال الموت، ويتكرر فيها الخطر، غير ذلك، لا يبدو الموت مطلوباً بقدر ما يبدو مستثنى، ومحذوفاً وغير مقنع، الموت والحرب أمران يبدوان عند يوسف بزي جافين ولا رغبة فيهما فلا يريد أن ينثقب كغربال، «ولم يقل لهم أن يجلسوا هناك، حيث الأمطار جرفت لغماً واحداً» انه يتجنب الموت، والحرب أمر معاشٌ ومفروض، لذا يبدو أن اختراع كلامٍ حولها، لا يلائم كونها مفروضة، فتقميش حادثتها بكلامٍ يحتمل أكثر من معنىً لا يخدم فكرة أنّها غير مرغوبة، فالكلام شأن لا يحسنه إلا المتملقون، المداحون، الكلام، لا يرسل بدون عياء إلا حين يكون ما نقصه مرغوباً فيه ومطلوباً لذاته، لذا يبدو أن إحاطة الحرب بالكلام يصب في خانة مديحها لا في خانة أخرى.

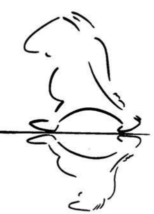
يبقى أن اختيار المشاهد، وتنوعّها لا يصبان في خانة مديح الحرب أيضاً، فمديح الحرب والموت، لا يكون إلا عاماً وبلا تفاصيل، فالتفاصيل تكشف الحرب على

تكرار ضمير الجماعة يعفي الشاعر من المسؤولية

والحرب خرابا، التفاصيل وتنوّع المشاهد يجعلان الحرب حرباً، ولا يصنعان منها شيئاً أخر، شأن ما يفعله مادحوها، فتصبح الحرب انتصاراً، أو عتبة حياة جديدة، أو باب «جنات تجري من تحتها الأنهار» أو استلالك من فضاء وريدٍ لا يحد، تنكشف الحرب حين تكشف تفاصيلها، فتصبح بلا إغراء على الإطلاق، وتغدو الشجاعة وهماً أو حماقة، وتغدو البطولة إجراماً وقتلاً متعمداً، وقسوة لا مثيل لها. وحين يكثر يوسف من التفاصيل، والمشاهد، فإنه بذلك لا يفعل سوى وصف الحرب بصفتها حرباً ووصف الموت بصفته خسارة، إنه يمرُّ سريعاً على مشاهدها، فلا تبقى صورتها وكأنها لا تغادر ميدانها، حيث تدخل من لفظتها وقسوتها إلى عوالمَ أخرى أكثر عمقاً وضيقاً مما هي عليه لكنَّ يوسف يجعلها متسعة وبلا عمق،

يجعلها مسطحة تماماً تدفعها الحياة إلى الخلف ولا تقف عندها، ويبدو لي ذلك وكأنه من شأنِ الذين عاشوها واكتووا بنارها، أكثر من غيرهم، إذ يبدون لي بلا عمقٍ على الإطلاق، فقيدوا رؤاهم وثقافاتهم وكأنها تتأتى من تنوع وامتداد، لا من تعمّقٍ وسبر أغوار، وليس في ذلك ما يضير على كلِّ حال ـ لكن ذلك يفصح عن حالةٍ هي أقرب ما يكون إلى تكوّن لجلجة متأتاة أكثر من تملّك فصاحة وبلاغة، إذ ان اللغة لا تسعف بهذه الحال فالحدث أسرع من تكوّنها، والتنوّع يبقى مدركاً بالحواس، ويصعب تحويله إلى لغةٍ واللحاق به والإخبار عنه. رغم ذلك يبدو يوسف وكأنه يجعل هذه الأمور أعمق، لذا تطفو لغته على سطح آخر سوى ما يقصه ويخبر عنه، فتشذ عن كونها تخبر الحرب، أو تتخذ منها موقفاً أو تقرأ فيها، «فالأظافر الرهيبة التي تخدش سطح الأرض»، «والضرس الذهبي المخلوع» والحياة المفتوحة على الألم (ص ١٧). لا تتصل بالحرب بوثيق صلة، إنها تتفتح وحدها، وتترك إيحاءاتها لوحدها، لكن ربطها بالجثة بين حجرين، وربطها بخطاف سحب الموتى، يجعل للحرب معنًى واحتمالات، فلا تعود الحرب حرباً فحسب بل تصبح حرباً وجملاً أيضاً، في ظني أنها لا تتلاءم مع ما يريد بزي قوله. لذا ينسحب من القول في نهاية المطاف منتصراً للغة، وللجملة، وتاركاً الحرب ملغومة بلغةٍ لا تستقيم معها على حالها، ولا تتصل بيوسف [illegible]

ناقد ومنقود



«من عارف تامر الى رضوان السيد»:

نحن أدرى

رد على ما جاء في مقالة رضوان السيد في مقالـه «تاريخ الاسماعيلية وكيف لا ينبغي أن يكتب» العدد ٥٠ آب/ اغسطس ١٩٩٢

■ بالأمس البعيد منَّ علينا «ابن تيمية» بفتواه الملطخة بالروائح الكريهة والادران، وتبعه «ابن عابدين» فجدَّد الذكرى الرديئة مفاخراً ومعتزاً بانه أدّى الامانة، وبلّغ الرسالة، وبالامس القريب اطلَّ علينا دعاة المحبة والوئام «الاسلاميين» فروخ، والبدوي، وجواد، والولي، والزكّار. فأرسلوا لنا وبالبريد المضمون نفحات من شعورهم وعواطفهم، بل كل ما في جعبتهم من طعن وشتم وسباب. وهكذا خلصوا ذممهم الملوثة، وأدلوا بشهاداتهم الملتوية وأقوالهم المبتذلة المؤذية. وفي خاتمة المطاف شرفنا علأّمة الجيل والحبر الجليل والناقد النبيل «رضوان السيد» فأدلى بدلوه في صفحات مجلة «الناقد»، معيداً سيرة السيد طنطاوي صاحب الفتوى «الاهرامية» الذي اعلن ندمه واعتذاره وانهزامه في المعركة التي خاض غمارها منذ فترة قصيرة.

سلسلة من الحاقدين «المغموصين» ابت عليهم ضمائرهم الأ المساهمة بنبش القبور، ونفث السموم معيدين الى الاذهان سيرة ابن العاص، وابن زياد، والحجاج، والجمالي، وصلاح الدين، وهولاكو - والعثمانيين في عصر الحريّات الدينية والابداعات الحضارية والتقدمية الحياتية.

موضوعات عديدة تطلُّ علينا عبر تاريخنا وعقائدنا وفلسفتنا وثقافتنا، فترغمنا على التصدي للحملات البغيضة، وللهجمات المغرضة مرغمين متسائلين عن الأسباب الداعية لهذه الهجمة «اليزيدية» المسعورة وعن هذا التحوير والتبديل المتعمد، وعن سبب هذا التدجيل على الواقع، وهذا الافتراء والاتهام يشن علينا عن سابق تصور وتصميم، يغطيه التعصب الذميم، ويسوده الحقد القديم الذي خلّفته العصور السوداء. ولا ندري متى يصبح بالامكان اجتياز العقبات الكأداء، ولجم الألسنة الطويلة، ووأد الجهل المخيم على العقول؟

فيا له من واقع غريب فرضته علينا الأقدار، ومن نكران لئيم، واجحاف جائر كان لا بد لنا من مجابهته، وتلقي طعناته وسهامه. في الحقيقة... انها محنة قاسية ابت الأ أن تواكبنا في مسيرتنا الحياتية العلمية، وتغطي الحيِّز الأكبر من وجودنا الثقافي. فتغلق العقول في وجه الواقع وتسد السبيل أمام العلم والأدب، ثم تجعلنا أخيراً أمام أزمة أقل ما يقال عنها انها ازمة الحقيقة والتاريخ، بل أزمة العقلية المتخلفة والثقافة المطعونة والاخلاق المتردية وعصبية القرون المظلمة المتوارثة.

اقول قولي هذا. وأنا أمام شخصية لا أريد اضاعة الوقت بالتحدث عنها، أو محاولة الاساءة شخصياً اليها... شخصية أبت مع كل أسف الأ الاستجابة لنداء الدم الذي يجري في عروقها، ومواكبة القافلة الضالة في مجاهل التاريخ. ولا ريب بأن الشيخ رضوان يذكر أنه في أول لقاء فاجأني دونما أي خجل أو حياء بقوله: «أنا لا أحب الاسماعيلية» يومها قلت له: على رسلك يا أستاذ. الاسماعيلية لم يطلبوا منك أن تمنحهم حبك وعطفك وغرامك. فهم حتى الآن لم يتشرفوا بمعرفتك ولم يسمعوا عنك، واني باسمهم اقول لك: انهم يرفضون محبة الأصدقاء الذين يرتدون ثياب الأعداء. فكيف بمن يجاهرون بعداواتهم على رؤوس - الاشهاد مثلك؟

والآن... هيَّا بنا أيها القارىء الكريم نتجوَّل في حدائق تاريخ الاسماعيلية، ونسمع الى الترهات والاضاليل التي يثيرها احد الحاقدين ممن لا اعتبره من الناقدين.

يبدأ رضوان السيد اطروحته باعطاء لمحة عن التاريخ الاسماعيلي، وعن نشأة الاسماعيلية المبكرة وقد اعتبرنا طلأباً صغاراً في مدرسته. فنصَّب نفسه حكماً وخبيراً وعليماً يصدر الأحكام والفتاوى ويشير الى موضع الخطأ والصواب في موضوع لا يمتلك المعلومات الكافية عنه، واني استغرب كيف اجاز لنفسه الكتابة عن موضوع لا يحمل له إلأ الكراهية، بل كيف زجَّ نفسه في خضم بحر بعيد الغور دون أن يحسب أي حساب للنتائج الأدبية المترتبة وخاصة عندما راح يتغنى ويتبجح ويعطي مصادر هو نفسه يعلم أننا لا نأخذ عنها ولا نشتهي ان نسمع اليها وبلغة أصح نحتقرها سراً وعلانية.

إن تاريخ الاسماعيلية الذي تطوَّع لنقده تبرعاً واعتباطاً أو طلباً للشهرة دون أن يكون بيده حجة أو سلاح. هذا التاريخ كتاب مدروس وموثق ومعترف به لدى ذوي الاختصاص، ويكفي أن يكون قد اقترن بموافقة المراكز العلمية الاسماعيلية في أوروبا والهند وسوريا التي تضم باحثين وعلماء من الشيعة والبهرة والنزارية واكثرهم يحملون شهادات اختصاص عليا، وقد ظلَّ مدة طويلة وهو قيد التداول والدراسة ولهذا عليه أن لا يستغربَ ولا يحقد اذا ما قلت له وأنا مطمئن: بأن هذا الكتاب دخل العالمية، وأصبح مصدراً لكل باحث وطالب علم رغماً عن أنف الحاقدين وكيد النافخين، وسوف يترجم الى لغات عديدة، مما لا ينفع بعده الناقدين وتخرصات

الصائدين ممن اعمت قلوبهم عصبية القرون فالنقد باب واسع وعلى الداخل منه أن يتحلَّ بالخبرة والاختصاص والمعرفة والتجرد.

حقاً.. انه لمن المؤلم تعرض الشيخ رضوان لموضوع «رسائل اخوان الصفاء» فتهجمه بعصبية ورده بحماسة على رسائل ترجمت الى لغات عديدة اعتبرت الأصل والأساس للفلسفة الاسلامية بشهادات اساطين العلم والفلسفة العالميين في المشرق والمغرب، معناه الخروج عن مبدأ النقد الأدبي الأصيل، وكل هذا يشجعني على التأكيد: بأنه لم يقرأ هذه الرسائل، ولم يفهم مضمونها ورموزها وأبعادها ومراميها واشاراتها وتأويلاتها. أما التوحيدي الذي يستشهد بزعامه وأقواله فهو معروف لدينا بأنه كان داعية «يهودياً» مخرِّباً. فنحن لا نقيم لاقواله وزناً ولا نعترف بما أورده عن الرسائل التي ظلت ولم تزل منذ قرون محفوظة ومعتمدة ومتداولة في مكتبات الاسماعيلية في سوريا والهند واليمن وايران وافغانستان، ولكنها تشير الى اسم مؤلفها «الامام عبدالله» مضافاً الى ذلك أن الداعي الاسماعيلي الكبير ادريس عماد الدين صدق هذا الرأي في كتابيه «عيون الاخبار» و«نزهة الافكار» فهل بعد هذا نأخذ برأي الحاخام اليهودي، ونضرب بمصادرنا ومخطوطاتنا وأقوال مؤرخينا ودعاتنا عرض الحائط؟

أما موضوع «أبو بكر الرازي» الطبيب. فالشيخ رضوان وبالتأكيد لم يسمع ولم يقرأ ما كتب عنه، ولهذا راح يلفُّ ويدور محاولاً أن يطمس حقيقته وينزع التهمة عنه ويجعل منه قديساً مسلماً مؤمناً وهذا ما يدعونا الى عرض رأي العلاّمة «ابراهيم بيومي مدكور» المنشور في مجلة الرسالة المصرية عدد ١٧٤، صفحة ١٧٨٣، ٢ تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٣٦. السنة الرابعة: والذي يقول فيه حرفياً:

«ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار التهجم على النبوة نشير الى رجلين هما: احمد بن اسحق الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب. أمّا الأولى فشخصية غريبة للغاية، وقد كتب كتباً عن الاسلام منها كتاب «فضيحة المعتزلة» في الرد على الجاحظ بكتابه «فضيلة المعتزلة» وله كتاب «الدامغ» الذي يعارض فيه القرآن وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي «صلعم» وكتاب «الزمردة» في انكار الرسل وابطال رسالتهم. والكتاب الأخير يغنينا بوجه خاص. فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة، وقد بقي هذا الكتاب مجهولاً الى زمن قريب، ويرجع الفضل في التعريف عليه الى صديقنا كراوس الذي اهتدى

دار العلم بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجري، ودرست بها المشاكل الاسلامية على اختلافها.

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة الى المجلس الثاني والعشرين يعرض المؤلف لأقوال الراوندي في الطعن على النبوة ويعقِّب عليها بالنقض والرد، وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها الى الألمانية. وقد تولى دعاة الاسماعيلية مناقشتها واظهار ما فيها من أخطاء ومغالطة، وقد صيغت هذه المناقشة في قالب جذاب وإن تكن مسجعة سجعاً ثقيلاً احياناً، وفيها دفاع وردود عقلية هي اثر من اثار الثقافة الاسماعيلية المترامية الأطراف».

ويزيد الدكتور بيومي مدكور على أقواله التي نشرها في الرسالة المصرية في العدد ١٧٤، ٩ نوفمبر سنة ١٩٣٦ صفحة ١٨٣ ما يؤيد الحقائق عن الاسماعيلية ودفاعهم عن النبوة ضد الملحدين والكافرين في حين وقفت الفرق الاسلامية الأخرى موقف المتفرج من هذه المعركة. ويقول الدكتور مدكور:

«أما الشخصية الثانية فهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر على القائلين التوفيق بين الفلسفة والدين، وقد كتب كتابين عدهما البيروني من الكفريات وهما: «مخاريق الأنبياء» و«حيل المتنبئين» ويقول ماسينيون:

ان اثر الأول تعدَّى الى الغرب، وأمَّا الثاني فقد وصلنا منه فقرات عن طريق غير مباشر في كتاب «اعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي وهو من أكبر دعاة الاسماعيلية الذين ابلوا بلاءً حسناً في طبرستان واذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة، وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطبيب، ودار بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين، وقد شاء أبو حاتم أن يدون هذه المناقشات في كتابه «اعلام النبوة».

وحقاً أن لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي، ويكتفي بأن يوجه نقده الى من سمَّاه الملحد، وأن «حميد الدين الكرماني» زعيم الدعاة في عصر الحاكم بأمر الله يصرح في كتاب «الأقوال الذهبية» بأن مناقشات في النبوءات والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أيام «مرداويج» وفي حضرته. والكرماني حجة في هذا الباب، فإنه اعرف ما يكون بأخبار الاسماعيليين زملائه وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه الآنف الذكر.

ظننا أننا في غنى عن أن نشير الى أقوال الرازي أبو بكر، التي تمثّل أعنف حملة وجهت الى الدين والنبوة ـ طوال القرون الوسطى، بيد أن أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهاً الى وجه ويخذلها وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها. وفي كتابه اعلام النبوة صفحات تفيض افحاماً واعجازاً ومناقشات تسد على المكابرين والمعاندين سبل التخلص والفرار، وحبذا لو نشر هذا الكتاب في جملته، فضم آية الى آيات الاسماعيلية الكثيرة، واثراً الى آثارهم العلمية النفيسة، وأبو حاتم الرازي لا يتكلم باسم الاسماعيلية وحدهم بل باسم الاسلام والعقل والانسانية جمعاء. ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة، ولا تعني طائفة منفردة من طوائف الاسلام».

أخيراً:

لا أريد التطويل وعرض الأرقام، والرجوع الى تفنيد مزاعم رخيصة تافهة وصغيرة واغلاط مطبعية عادية، وأقوال استندت الى مصادر لا نقرها ولا نعترف بصحتها كما قلنا. وعلى العموم فإن القارىء





ناقد ومنقود

يشعر لأول وهلة بأن الكاتب اتخذ لنفسه منذ البدء خطة الدس وزرع الوقيعة والظهور بمظهر الأناني الجائع الى الشهرة.. فضلاً عن محاولته بذر بذور الشقاق بين الفرق الشيعية وخاصة الدرزية، وكل هذا ظاهر للعيان ولكن مشروعه لم يلق النجاح، وذهب كصرخةٍ في واد، وسيتحطم على صخرة الوحدة الثقافية الاسلامية ذات الأهداف النبيلة والمهيأة للوقوف بوجه المخططات التخريبية والدعوات الضالة. أما المصادر الزيدية التي تغنى بها شيخنا الجليل فهي مذكورة بالهوامش وهي ليست من عندنا بل هي مأخوذة من مصادر معترف بها تاريخياً.

«سأل أحد الأدباء الدكتور طه حسين، لماذا هاجمت أحمد شوقي مع أنه يملك «الصياغة الشعرية» في الأدب العربي، وأنت تملك «الصياغة النثرية». كيف تهاجمه وأنت من مدرسته؟ فقال:

لم أهاجمه من ناحية الشعر. أنا هاجمته لأنه تكلم عن فلسفة ارسطو على أنها فلسفة سقراط ولا علاقة لها بالشعر. وأردف: لم آسف في حياتي على شيء الا على مقالاتي التي هاجمت فيها شوقي والمنفلوطي».

وعندما اقيم احتفال ذكرى حافظ ابراهيم في دار الأوبرا. دعي المازني للكلام فاستهلّ كلمته بقوله:

أشهد الله والحق أنني والعقّاد هاجمنا شوقي وحافظاً لنهدمهما ونقف على انقاضهما فلم ننل الاَّ من الحق ومن نفسينا».

في خاتمة المطاف لا بد من التحذير بأن التهجم على أئمة الاسماعيلية، والطعن في نسبهم موضوع ذو حساسية ويثير الخواطر ويفتح الأبواب المغلقة.

إن السكوت أمام الحقيقة فضيلة. والرجوع الى الصواب خير ما يفعله صاحب الوجدان. وكم يكون مفيداً أن أردد على مسامع الشيخ رضوان قول الشاعر العربي:

«فغضَّ الطرف انكَ من نميرٍ
فلا كعباً بلغت ولا كلابا». □

سطوة الجنس

رد على مقالة علي حرب «الزنا قاعدة والعفة استثناء» في العدد ٥١ (ايلول/ سبتمبر) ١٩٩٢

باقي حلبجة
سورية

■ كتب - علي حرب - محاوراً الكاتبة العراقية سلام خياط. يستنطق كتابها/ البغاء عبر العصور/. ويشير بدون أي سبب موضوعي إلى نشر الدار سابقاً كتاباً ابروتيكياً إباحياً هو «الروض العاطر في نزهة الخاطر» - للقاضي التونسي الشيخ محمد النفزاوي.

ثم رأى أن الكتب عامة تقسم إلى صنفين، صنف معلوماتي وطابعها تعليمي، وصنف بحثي تحليلي، حيث إن كتاب سلام خياط ينتمي إلى الصنف الأول «فهو أشبه بالتحقيق الصحافي المبسط فيه بالتحليل العلمي المعمق».

ويركز /حرب/ على معلومة أساسية في كتابها ألا وهي «إن البغاء كان مباحاً بل واجباً دينياً يوظف في خدمة الساسة والكهنة، على ما مورس في بابل وآشور ومصر الفرعونية». فكبرى العائلات كانت توظف بكارات بناتها في خدمة الآلهة، لأن في اعتقادها تدنو من الآلهة، حيث البغاء شرف عظيم وليس عملاً مشيناً، إلا أن الديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية المسيحية والإسلام، حرمت البغاء وعدته فاحشة «يتعرض فاعله لعقوبات قصوى تتراوح بين الجلد والرجم حتى الموت».

يتساءل /حرب/ عن سر هذا التحول الذي لا تبرره /خياط/. فكيف ابيح ثم مُنع لدوافع دينية. فهي لا توضح لماذا حرمت التوراة البغاء بعد أن كان طقساً دينياً يمارس في المعابد على عهد سليمان بن داوود «الذي كان هيكله يغص بالراهبات اللواتي لم يكن في حقيقتهن سوى بغايا كان النبي هو نفسه يملك منهن كمحظيات أو خليلات، ما شاء له أن يملك» ثم يسأل سؤالاً محقاً: في تلك الأطوار الأولى من تطور البشرية كيف تسنى الجمع بين صفتين متناقضتين فى تلك المناكحات فهي تقرب من الآلهة /كونها عملاً مقدساً/، وهي تُسمى بغاءً.

على مجمل هذه الأسئلة لا نجد جواباً لدى سلام خياط، إنها لا تشرح كيف تكونت الأشياء/ المفاهيم «إنما تكتفي بالسرد لمعلومات أو وقائع، مشفوع أحياناً بتعليلات سطحية تسكت عن الشيء المراد تفسيره وتقوم على استبعاده من دائرة البحث والكشف».

ومن خلال محاورته /خياط/، يعمم استنطاقاته - بحق - على مجمل الدراسات العربية التي تستبعد الظاهرة المراد فحصها ودرسها، بردها إلى أسباب تقع خارجها «إنها تحجب ما هو كائن، أعني كون البغاء ينبع في الأصل من كينونة الإنسان الأيروسية» وهذا هو شأن سلام خياط في خطابها «إنها تطمس الهوية الجنسية للبغاء برده إلى أسباب دينية غيبية، أو إلى ضرورات اقتصادية معاشية، أو إلى دوافع نفسية عدوانية».

ويعيب عليها إنها تطمس الهوية الفيزيولوجية للبغاء: «بعض النساء خلقن ليكن داعرات أو بغايا». فالبغاء ليس مرده أن بعض النساء لا يستطعن صبراً على الرجال إنما «هو تعبير عن اشتهاء الآخر والرغبة في مخالطته أو مواطأته» ويعتقد إنها أصل الممارسة المسماة بغاء أو دعارة، فسلام خياط لا تستقرىء الواقع بما يحتفظ من ديناميكية العلاقات بين أطرافه وما يطرأ على دلالة البغاء من تحولات، فهذا الحجب لأصول الظاهرة والتغييب لأساسها الأنطولوجي لا يتفق مع كينونة الفرد الأيروسية والشهوانية الراغبة في جسد الآخر، الذي يعني التقارب الأنطولوجي لظاهرة البغاء بين مؤسسة شرعية وأخرى غير شرعية بحيث لا يعود البغاء هو «الهامشي والاستثنائي بل يغدو ما تمليه الطبيعة وما يفيض به الوجود الأيروسي العشقي». بهذا المعنى يكون البغاء هو الأصل في حين يكون الزواج هو الاستثناء المضاد للطبيعة، لذلك فإن قواعد الزواج تنتهي، تحرم، تكبت، بينما البغاء الذي «يطرد على مستوى ما، يعود على مستوى آخر، فهو ينفي في الخطاب ليمارس في السر كما في العلن، وليس كنشاط هامشي بل كنشاط موازٍ للنشاط الجنسي المشروع».

ثم يؤكد /حرب/ إن الخطاب الديني ينفيه من جهة ليبيحه من جهة أخرى، فابن البتول الذي أمر بتشديد العقوبة على من يرتكب فعل الزنى، يقول للذين يطالبون برجم امرأة زنت: «من منكم بلا خطيئة فليرجمها بحجر»... فيتراجع القوم، ويدينون أنفسهم، تأويل ذلك عند /حرب/ «إن الخرق أي الزنى هو القاعدة، وإن العفة الزوجية هي الاستثناء».

ثم ينتقل إلى الجانب الإسلامي مؤكداً ان نظام الإماء دليل على ان «المؤسسة الزوجية كانت تشكل الاستثناء بالنسبة لهذه الدعارة المشروعة». فالنشاط الجنسي في العصر الإسلامي له وجهان: وجه علني

مشروع يتكوّن من زواج الحرائر، ووجه غير علني مشروع /شبه مشروع/ غير مشروع/ هو زواج المتعة واقتناء الجواري واتخاذ المحظيات.

يستخلص من كل هذا إن البغاء/ المتعة لا تخضع في تأويلها الأخير للأطر الجاهزة ولا للقوانين الوضعية ولا للعادات الرثة، فالجسد يشبه النص، فالاستمتاع بالجسد كالابداع في النصوص لذلك فإن «تحصيل المتع الجنسية يشبه عملية الخلق والإبداع في الأعمال الثقافية».

ثم يشير /حرب/ إلى ان البغاء المقدس تحول فيما بعد /بعد أن أصبح مدنساً/، بحكم التشريع الديني أو بفعل التطور الحضاري إلى عمل مأجور إلى تجارة/ وسلعة تخضع لآلية الاقتصاد «فالاتجار والسمسرة والعهر... غدت كلها عناوين للحياة المعاصرة».

بهذا المعنى إن من يكتب تاريخ الفعل الجنسي عليه أن يكتب تاريخ الجسد بشكل من الأشكال/ أشكال الوعي بالجسد/. وكل هذا غائب/ مفقود عند سلام خياط التي ـ لذلك ـ تبتعد عن تأصيلية الفعل الجنسي «وتأريخها للبغاء يزيد الركام على الأحداث بدلاً من أن يزيلها».

بهذه الصورة نتمكن من إدراك ما يدور في ذهن /حرب/ لكن لا مناص من إيراد عدة ايضاحات على ضوئها نفهم العلاقة بين الجنس والحياة والبقاء من ناحية، وبين الجنس والبغاء والدعارة من ناحية أخرى، وعلى أثرها نعي كينونة الجنس:

١ ـ الجنس في تطوره يخضع كما يقول رايموت رايش في كتابه[*]... النشاط الجنسي وصراع الطبقات ـ إلى ثلاثة مراحل ـ المرحلة الفموية، ثم الشرجية، ثم القضيبية، ببلوغ الإنسان المرحلة الأخيرة ينتصر الفعل الهرموني الفيزيولوجي على فعل المضغ والتغوط والتبرز مؤكداً تحرره من الداخل المتعلق نسبياً المستنطق نفسه بنفسه إلى التطلع الخارجي/ المجهول المرغوب..

هذا التطلع الخارجي/ الأنثى/ هو اكتشاف على صعيد المشخص وتأصيل على صعيد المجرد/ المفهوم. فالأنثى هي النصف الآخر للذكر، تجعل كينونته تأخذ صورة مناظرة لها. صورة تتطور تنمو، آخذة أبعاداً جثمو ـ فكرية حقيقية تتجلى على صعيد ما يسمى بالعمر الجنسي الذي كلما حدث ملامسة جسدية، عناق، قُبل، مضاجعة، يمتد/ يكتسب أشكالاً أرقى أنضج أوعى أكثر اتزاناً وأجلى تعبيراً. فالجسدان

بمنأى عن مقهورية الإنسان المكبوت المضغوط المحطم. لذلك فإن تعددية الممارسات الجنسية هي الأصل/ المدخل إلى المجال الجنسي السوي/ المتفوق.

٢ ـ الجنس في بداياته التاريخية، لم يخضع لأي قيد أو ضغط، ولم يعرف لا الخضوع ولا الخنوع ولا الاستكانة، فالطابع الجنسي العام يمتاز بمشاركته في تكوين الفرد التاريخي وخلق نوع خاص من التفكير لديه، فالفرد التاريخي والمادة المدركة الواعية والجنس (ضمن عوامل أخرى) يخلق جملة معطيات طبيعية موائمة للفرد بغض النظر عن كنه وماهية هذه المعطيات لأنها تتواجد/ تنبعث من الطابع الكيفي/ الحر لمداخيل الفرد، ولأنه لا يوجد صح أو خطأ بالنسبة للطبيعة، فالطبيعة تتصرف ومن تصرفها انبعثت القوانين والمفاهيم والأطر الخاصة وفق نسبية المنطق الأرضي /الكوني/ الأكواني. ومفهوم الجنس يستفيد من هذه الرؤيا لمفهوم الطبيعة وفق زاويتين اثنتين، فمن الزاوية التطور والديمومة ترتكز بعمقها التواجدي على هذه المعطيات، ومن زاوية التشكل التاريخي فإنها تشارك في تكوين الفرد التاريخي، فكما أن الفرد يغدو مستلباً من الزاوية الاقتصادية ومغترباً عن واقعه، فإنه من الزاوية الجنسية/ إذا ما خالف القوانين الطبيعية/ يعايش حالة الاستلاب والاغتراب.

لذا، ندرك مرة أخرى ان تعددية الممارسات الجنسية تبقى العمق الاستراتيجي للفرد التاريخي، والابتعاد عن النقطة المحورية سواء من ناحية التسامي/ الكبت المتعالي/ أم من الناحية الإجرامية/ الشذوذ الجنسي/ يشكل رؤية وموقف خاصين.

لذلك فإن مفهوم الجنس يتحدد في تأصيله التاريخي بارتباطه العضوي بالحياة والبقاء، وليس المقصود بهذه المعادلة (الحياة، البقاء) الوجود كمعطى حدثي أو الوجود كمعطى تناسلي تكاثري/ متعي. إنما المقصود هو ميكانيزم ديمومة (الحياة، البقاء) الأصلح، الأسلم (Sain) الذي يخضع للتطور اللولبي/ التصاعدي بصورة مثلى. بتعبير آخر ليس غاية الكون/الأكوان هي الحضور في الحياة أو وجود الموجودات: إنما هي آلية ذات وجهين متكاملين: وجه تفاعلي تقدمي تجديدي ووجه تطوري ارتقائي. الأول ممارساتي إثباتي -addiemif- والثاني يتجاوز ذاته وفق صيغة ايجابية دون أن يستلب ذاته بنفيه المطلق لماضيه أو بخضوعه المطلق لحاضره المستقبلي.

في تطوره/ سيما في المرحلة الرأسمالية/ سلعة تخضع لعمليات الاقتصاد، لذلك أشار /حرب/ بحق «فالاتجار والعهر... غدت كلها عناوين للحياة المعاصرة».

بمعنى أن الجنس هو جنس اقتصادي تابع في تجلياته للتشكيلة الاقتصادية التاريخية السائدة. بهذا المعنى نرى ويلهلم رايش ينظر إلى الجنس من زاوية تطور الزواج نفسه «إن الزواج بدأ بالتطور في التاريخ مع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فإنه يؤسس وجوده المادي على هذه القاعدة المادية الخاصة به»[1].

هنا، في هذا الموقع بالذات كان من الجدير بـ/ويلهلم رايش/ أن يضع كلمة الجنس موضع كلمة الزواج، فالجنس أعم وأشمل من الزواج ويتضمن البقاء والاستمناء واللواط والسحاق أيضاً.

٤ ـ الجنس في مضمونه الشمولي الكلي يختلف عن الزواج من ناحية كما يختلف عن الدعارة والبغاء (La Prostitution) من ناحية أخرى، فالجنس لا ينفصم عن مقولة (الحياة، البقاء) التي تأخذ كامل ديموميتها ـ من بين عوامل أخرى ـ من العامل الجنسي، في حين أن الزواج والبغاء والدعارة تشغل صور خاصة من وظيفة الجنس، حيث الزواج والبغاء هما الوجه المعبر للعلاقات الاقتصادية كل منهما قابع في الزاوية المتعارضة (وليس المتناقضة) للآخر.

الزواج هو الوجه العرفي/القانوني المنظم للجنس، البغاء هو الوجه الآخر القابع في الظلمات، المنتظر لحظة انفجار أو خرق ليتدفق من خلالها، وبهذا يعبّر عن عظمة الجنس وسطوته، بهذا المعنى تقول ـ آنا فرويد ـ «إن النشاطات الذهنية ولا سيما في فترة البلوغ، مهما كانت هذه النشاطات شديدة التألق ومهما كانت مرموقة فإنها يمكن رغم ذلك أن تكون بالمقدار نفسه من العقم»[2].

كم يبدو هذا القول بليغاً، وكم يبدو ـ فرويد ـ هزيلاً حينما يدعي ان «عدم الأخلاص الزوجي ليس سوى دواء ضد تهيج الأعصاب الناجم عن الزواج»[3].

فالجنس أقوى من مجرد مقولة ـ تهيج الأعصاب الناجم عن الزواج ـ وبالتالي فإن الزواج لا يشفي غليل الجنس فهو المهدىء والملطف له، في حين إن البغاء أصدق تجلياً عن حقيقة الجنس (ونقصد بالبغاء كل ممارسة جنسية لا تتم بين زوجين سواء كان ذلك مأجوراً أم لا). لكنه ليس كل الجنس، فالجنس لا

الكبت.

البغي في الآداب العالمية، نساء للإيجار، بيوت سيئة السمعة، أشهر الغواني في التاريخ..). إلا انه ثمة نقطة جوهرية كان من المفروض أن يشير إليها /حرب/ هي رأي الكاتبة في البغاء حيث تقول في الصفحة ما قبل الأخيرة والأخيرة. (الخاتمة): «ما من شيء - في يقيني - يحد من تعاظم انتشار ظاهرة البغاء، إلا رفع مستوى المرأة فكرياً وثقافياً واقتصادياً، وترسخ الشعور بأهميتها وجدارتها، وبأنها قيمة إنسانية عليا، لا ينبغي لها أن تهان أو تمتهن أو يستهان بها... لا بد من اختراع لغة أخرى غير لغة السيقان والأرداف والنهود... لغة تخاطب المرأة كشجرة وارفة، لا «بالوعة» ضيقة «يبصق» فيها الرجال بمياههم الثقيلة، خلسة، ثم يولون الأدبار»[4].

نلحظ ان الكاتبة لا تعي العلاقة بين الجنس والبغاء، وكأن البغاء عملية ترفيهية ابتكرها الإنسان أو كأنه يحط من قدر وثقافة المرأة - أو كأن المرأة المثقفة يجب ألا تمارس الجنس إلا مع زوجها. فالمشكلة أعمق بكثير جداً مما تتصور /سلام خياط/. ثم إن البغاء - كالزواج تماماً - هو احد مشاكل الجنس وإشكالياته. وإذا ما رمنا حلاً للبغاء فيجب مسبقاً ادراك موضوعة الجنس وحل إشكالاتها ومشاكلها. فالجنس (الزواج، البغاء) ليس عملاً مرذولاً مستهجناً، إنه أسمى ما يمكن أن يحدث بين الذكر والأنثى.

إن البشرية من الناحية الايديولوجية على مفترق الطرق، حيث الايديولوجية الليبرالية والايديولوجية الاشتراكية، وربما ايديولوجية - الآلات الحديثة والمتطورة جداً - على الأبواب؛ إلا أنه يبدو أن الليبرالية هي الظافرة وتجعل من الجنس برمته سلعة رخيصة، تستثمره وتستغله أبشع استغلال، لذلك لا نوافق هربرت ماركوز على رأيه «على الفرد أن يتكيف مع عالم لا يبدو أنه يتطلب منه تخلياً عن حاجاته العميقة، إنه عالم ليس معادياً في جوهره»[5]... ويكمل رأيه هذا بمقولة أخرى: «إن جميع القوى المادية والذهنية التي تستطيع أن تسهم في تحقيق مجتمع حر هي حاضرة في الواقع»[6].... بيد أن رايموت رايش قد أصاب شيئاً من الحقيقة بقوله: «من العبث تماماً القول إننا نملك منذ الآن القوى العقلية والذهنية الضرورية لتحقيق مجتمع حر»[7].

وباختصار شديد لكي يمكن للفرد التاريخي أن ينجز عملاً كونياً خلاقاً خارقاً، عليه أن يعترف بالجنس وسطوته وعظمته ويحرره من كل العوالق الراسبة (الفكرية، النفسية، الأخلاقية، الدينية). □

(*) رايموت رايش. النشاط الجنسي وصراع الطبقات، ص ٣٨.

(١) ويلهلم رايش. الثورة الجنسية، ص ٢٠٥.
(٢) انا فـ ـويد. الأنا وآليات الدفاع، ص ١٥٣.
(٣) Freud, die - Kulturelle - Sexuelmoral. P. 132.
(٤) البغاء عبر العصور، ص ١٩٩، ٢٠٠ سلام خياط.
(٥) هربرت ماركوز. الانسان ذو البعد الواحد، ص ٩٨.
(٦) هربرت ماركوز. نهاية الطوباوية، ص ١٠.
(٧) رايموت رايش. النشاط الجنسي وصراع الطبقات، ص ٣٦٨.

.. يداوي الناس وهو عليل

رد على مقالة عبد السلام العجيلي في العدد ٤٢
كانون الأول ديسمبر ١٩٩١

محمد جاسم الديلمي
العراق

■ لقد اطلعت على العدد (٤٢) من «الناقد» واستوقفتني فيه مقالة للدكتور عبد السلام العجيلي بعنوان: «داء الفصام السياسي».

وبتقديري أن العجيلي مصاب بهذا الداء الخبيث - مع الأسف - دون أن يعلم. لذا جاء تشخيصه كما نرى فاسدا وغير مجد.

فالفصام في علم النفس هو هذاء. من أهم أعراضه، أن المصاب يسرح في عالم الخيال والوهم، ويكون هناك عدم اتساق بين المزاج والفكر. وهو أنواع. وقد انتقل العجيلي بالمصطلح (الفصام) من علم النفس إلى السياسة، فلم يوفق في استخدام المصطلح بوجهه الصحيح والدقيق.

ولو كان الأمر يقف عند هذا الحد لهان وخفت المصيبة. ولكنه أخذ يشرّح وكأنه في غرفة عمليات أو في أحد المختبرات من غير أن يراعي مجتمعاً أو يرحم فرداً. والمسألة برمتها لا تتعدى عنده الدفاع عن وجهة النظر الرسمية، ولا نعرف إلى أي مدى يؤمن بها أو لا يؤمن؛ وهي التي تقول اليوم شيئاً وغداً شيئاً معاكساً أو مغايراً له، والحجة جاهزة والتبرير قائم وهو: طرأت ظروف واستجدت متغيرات، إلى غير ذلك من المسميات التي اثقلوا بها العقل العربي طيلة السنوات المنصرمة. فهناك مسألتان ينبغي النظر فيهما ملياً، قبل الخوض في الكتابة والسرد الكتابي. ألا وهما الايديولوجيا وسيكولوجية المجتمع. وتوجد آراء متعددة حول الاثنين وحول علاقتهما ببعضهما، لا مجال لذكرها هنا. ولكن الملح في هذا المقام، هو أن الايديولوجيا التي تعتبر نفسها وصية على المجتمع، معتبرة إياه حشداً من الرعاع أو قطيعاً، مرة أخرى يكون مجالاً للتنظير الفارغ من المحتوى الإنساني - هي قسرية وظالمة ومتجنية على أبسط الحقوق البشرية

ومن أولى هذه الحقوق وأسماها هو حقه في التفكير.

فهل يجوز أن ننتزع من المجتمع العقل وننفي صلته بالحياة. ونوكل متطلباته وقدره إلى فرد أو عدة أفراد؟ أي منطق يرضى بهذا الطرح؛ والدنيا كلها تسعى إلى الدخول في عهد النور، تاركة وراءها أنفاق الظلام ومستودعات القهر وسياط الاستبداد؟

هل الذين يدافعون عن مثل هذه الأفكار يحق لهم الكتابة عن الأمور العامة، أمثال الدكتور عبد السلام العجيلي، الذي لم يكتف بالحاضر إنما عرج إلى الماضي، ليستحضر أحداثه ويقحمها إقحاماً في الحاضر؛ وشتان بين الاثنين. ومن خلال كل هذه الزوايا كان همه أو يبرز نفسه أنه هو العالم ببواطن الأمور وخفايا الأسرار! وكم من مرة تهامس المثقفون حول ادعائية العجيلي وتبجحه بنفسه حتى وصل الهمس إلى العلانية ولم يتعظ بل أصر على صوابية منهجه في التحليل والتشخيص ووضع العلاج في الماضي والحاضر. كل ما عنده هو صائب وله نبوءات عن المستقبل، في حين أن حالة الرفض لا زالت قائمة ضد كل الذين يدّعون الإتيان بالمعجزات وخوارق العادات ويلبسونها الثوب العلمي تارة والوطني تارة أخرى.

من المؤسف والمؤلم والمخجل أن يتمادى هؤلاء إلى هذا الحد. فبأي حق تصادر إرادة الجماهير العربية من الماء إلى الماء؟ وأي عقل هذا الذي تدعيه، وتحجب نفسك وراءه، وتتهم مجتمعاً طويلاً عريضاً، وتقول ان عقله ضد قلبه؟

من الخطأ الكبير أن تفعل ذلك. وإذا كان في ميسورك أن تجمع أو جمعت حولك بعض الجهال والمتسلقين

وأنصاف المثقفين، ونصبت نفسك زعيماً عليهم، فلا قبل لك بذلك مع الآخرين.

فقصة مقتل الحسين بن علي حادثة مشهورة في التاريخ ويعرفها كل دارس أو متتبع للتاريخ، فلا يمكن مقارنتها بما حدث في حرب الخليج، وكلام أو تصريح ملك المغرب مجرد خطبة للاستهلاك المحلي والخطبة تفقد قيمتها إذا كانت مجرد غزارة كلام، ولم تتضمن أفكاراً فلا يمكن تعميمها على الكل. فالمثقف العربي المسؤول، الذي يعتبر الثقافة واجباً أخلاقياً قبل كل شيء، لا ينزلق إلى مثل هذه المنحدرات التي انزلقت إليها.

والعاديون ميولهم دائماً رغباتهم، فلا تجعل رغباتك نصوصاً تلوح بها للقاصي والداني.

والتفتح العقلي اليوم، رغم الانتقادات، صعب عليك أن تخترق جداره.

والأقلام التي تكتب دفاعاً عن هذا الأمير أو ذاك الشيخ أو الزعيم ضد آخر، الأحرى بها والأجدى لها أن تكون خارج الساحة الثقافية لأن الساحات الرسمية كبلت عقولنا قبل أن توثق أجهزتها أيدينا سنوات طويلة؛ والعبرة لمن اعتبر. □

أحياناً كثيرة اتساءل وأنا أطالع مجلتكم «الناقد» ما هو المعيار الذي بموجبه تنشرون مواد الكتّاب؟ معيار الابداع... احياناً كثيرة تفشلون!! لن أتحدث عن الاسماء اللامعة والكبيرة بحكم حرفتها والظروف الموضوعية التي افرزتها وحكمت عليها باليباس... دائماً تهربون من هذا الاتهام بحجة أن المجلة بعيدة عن ذلك تماماً وتفشلون أيضاً...!!

معيار ديموقراطية النشر وحرية الرأي وناقد ومنقود، سقطتم في فخ السطحية والتفاهة، أنشأتم مجموعة من المتطفلين يتقنون لهجة القدح والذم ويجيدونها...

أنا انتظر بفارغ الصبر «الناقد» في مطلع كل شهر مع أنها أحياناً تتأخر في الوصول، كلامي السابق واللاحق غيرة ومحبة لمجلة احترمها تعرفت من خلال صفحاتها على كتّاب يستأهلون صفة المبدعين... أنتم بحاجة إلى جهد أكبر وقسوة أشد حتى تتخلص (مجلتنا) من بعض ما يشدها نحو الأسفل.

دائماً أتردد في الكتابة اليكم وحتى لو كتبت أمزق مساءً ما كتبته صباحاً لأني أشعر بلا جدوى ما كتبت أو حتى إرساله... هايد بارك النشر مزدحمة والأصوات عالية يتمازج فيها التغريد بالنهيق...

أكره الازدحام والتجمعات والساحات الغاصة بالناس... الغرفة لا تتسع لأكثر من اثنين أو ثلاثة وفي هذا فضيلتها. أشياء كثيرة في اخيلة حميمة تضمها غرفة... صوت فيروز... نميمة عنيفة في حديث لزياد رحباني.. صديقة غير موجودة أصلاً...

عين الناقد مفيدة جرعة مكثفة ملونة للهشاشة السطحية السائدة في الصحف والمجلات العربية تُعرَض بسعر الكلفة، مزيل جيد لأوراق الكتابة العشوائية إذا فكر فيها القارىء ان امتلك حداً أدنى من الخجل الذي بات عملة صعبة جداً هذه الأيام. □

نكهة خاصة

رد على بعض مقالات العدد ٥١ (ايلول/ سبتمبر) ١٩٩٢

محمد غيث الحاج حسين
سورية

■ تحية شخصية وخاصة جداً الى يوسف بزي (في كثرة الشعراء وقلة الشعر) وفي كل ما يكتبه ولو كان قدامي الآن لكنت قمت و(بُوسْته) لأجل مقاله المذكور، لا تتصوروا ما قيمة مقالة لا تدعي المعرفة وتبتذلها بل تصيبها دون أن تكون صادرة عن قلم احترافي صارت كتابة المقالة بالنسبة له عبارة عن مجموعة من الصيغ الجاهزة والاصطلاحات المعروفة، وما عليه الا أن يعيد تشكيل هذه الصيغ بحسب حاجة السوق كأن يكون محور المجلة أي مجلة عن السلطة أو الحداثة أو التراث... الخ مهما اختلفت المواضيع فالصيغ جاهزة قابلة لبعض الفك والتركيب بسبب من مرونتها، فتصبح بذلك مناسبة للصرعة الفكرية الدارجة، هذا الكلام ينطبق على الكثير من الكتابات الحالية سواء في مجلتكم «الناقد» أم في غيرها، ولذلك فإن مقالة رائعة كمقالة يوسف بزي تحمل نكهة خاصة مفقودة لدى مطالعة الكثير من الصحف والمجلات العربية. وكل ما قلته سابقاً وبطبيعة الحال يعبر عن وجهة نظري الخاصة والشخصية. واستمراراً في وجهة النظر هذه يمكن اعتبار هذا النوع من الكتابة مفيدة جداً وغنية (ليس ذلك من قبيل المبالغة والمدح فأنا ما تعودت ذلك وعلى ما اعتقد ليس يوسف بزي في موقع أو منصب مدحه يجلب المنفعة لمادحه) لأنها كتابة هضم بمعنى أنها انتاجية ليس بفعل الكتابة بل بفعل المعنى. هذه اللفتة البارعة موضوع المقال أكثر فائدة من كتب كثيرة تحدثت عن المراهقة وأزمة المراهق وعلاقته المختلة مع محيطه على ضوء نظريات نفسية اسقطت اسقاطاً تعسفياً فظاً أساء لقيمتها العلمية وقيمة الموضوع الذي تناوله، طبعاً تناولها هو كسبب من أسباب (اللاشعر) السائد.

مرة أخرى تحية خاصة الى يوسف بزي.

استغربت عندما رأيت أن ما كتبه جان الكسان (ذبابة... على شارب ستالين: مُدرج تحت اسم القصة واستغربت اكثر أن تُدرج كتابته تلك في صفحات المجلة أساساً ماذا قصد بكتابته تلك؟ هل يبحث عن نوع جديد من السرد أو النقد أو اللاشيء؟

رصانة وموضوعية مقال جورج طرابيشي موضوع كتابته قابلها بتفاهة نقدية وسماجة باختلاف الطرفة غير الطريفة اصلاً عن بعض من مكوناته النفسية والشخصية والتي اعتقد انها لا تهم أحداً.

